(J. Can. F.)
12
Lam

I. can. ff.

12 bm

Berchtold

<366123239700 13

Bayer. Staatsbibliothek

DIE

BULLE UNAM SANCTAM

IHRE WAHRE BEDEUTUNG UND TRAGWEITE FÜR STAAT UND KIRCHE.

EINE FESTGABE

ZUM DOCTOR-JUBILÄUM

DES

HERRN GEHEIMEN RATHS UND PROFESSORS

DR. JOH. JUL. WILH. v. PLANCK

ÜBERREICHT

VON

DR. JOS. BERCHTOLD

PROFESSOR DER RECHTE.

MÜNCHEN

CHRISTIAN KAISER

1887.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

I. Einleitung.

Als vor jetzt gerade 18 Jahren (1869 im Herbste) unsere Münchener Juristenfakultät von der damaligen königlichen bayerischen Staatsregierung zu einem Rechtsgutachten über die Frage aufgefordert wurde: „Welche Veränderungen in der Lehre von den Beziehungen zwischen Staat und Kirche würden herbeigeführt, wenn die Sätze des Syllabus und die päpstliche Unfehlbarkeit auf dem nächsten (vaticanischen) Concil zu Glaubenswahrheiten erhoben würden?“; da sprach die genannte Fakultät einmüthig ihre rechtliche Ueberzeugung dahin aus, dass durch jene Dogmatisationen zwar nicht unmittelbar aber mittelbar d. h. nicht kraft ihrer Existenz, wohl aber in Folge etwaiger praktischer Durchführung derselben das bisherige Verhältniss von Staat und Kirche principiell umgestaltet und beinahe die gesammte staatliche Gesetzgebung bezüglich der Rechtsverhältnisse der katholischen Kirche in Bayern in Frage gestellt würde.[1])

Die Fakultät stützte diese ihre Rechtsüberzeugung im Wesentlichen auf folgende Argumentation:

Die Unabhängigkeit und Coordination von Staat und Kirche

---

[1]) Das mit Ausnahme des von Prof. v. Pözl herrührenden Schlusssatzes von mir allein gefertigte Gutachten findet sich abgedruckt in Friedberg's „Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil.“ 1872. S. 313—323.

Das angefügte Separat-Votum des (inzwischen verstorbenen) Prof. Dr. von Bayer enthält nicht nur keinen principiellen Widerspruch, — was auch v. B. in der Fakultäts-Sitzung auf Befragen des H. Dekans v. Windscheid ausdrücklich erklärt hat, — sondern es deutet die Gefahren von Beschlüssen, welche v. Bayer damals „für schlechthin unglaublich“ hielt, noch drastischer an als das Gutachten selbst.

sei nicht blos ein von allen namhaften Vertretern der Staats- und Kirchenrechtswissenschaft einmüthig gelehrter, sondern auch ein in allen modernen deutschen Verfassungsurkunden anerkannter und durchgeführter Fundamentalsatz. Mit diesem Fundamentalsatze würde aber das Dogma der Infallibilität des Papstes in einen unlösbaren Widerspruch gerathen aus dem Grunde, weil nach der Definition dieses Dogma's auch die früheren kathedralen Aussprüche der Päpste für unfehlbare zu gelten hätten, und weil Papst Bonifaz VIII. in einer allgemein als dogmatisch geltenden Bulle („Unam sanctam") die Lehre, dass die weltliche Gewalt der geistlichen, dass der Staat der Kirche untergeordnet sei, als einen Glaubenssatz aufgestellt habe. — Das Gutachten konnte sich damit begnügen, lediglich die entscheidenden Stellen jener Bulle anzuführen und zu bemerken, dass man den abschwächenden Auslegungen, welche dieselbe schon gefunden, absolut nicht beizupflichten vermöge, — da man sich ja damals noch allgemein der Hoffnung hingab, dass es zur Dogmatisirung der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht kommen werde. — Es ist aber leider gleichwohl dazu gekommen am 18. Juli 1870; — das „Wie" lasse ich hier vollkommen ausser Ansatz.

Als dann nach der Definition nicht blos der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, sondern auch vom päpstlichen Universalepiscopat in einer Reihe von Schriften und Hirtenbriefen die von der Münchener Juristenfakultät vertretene wahre Bedeutung und Tragweite jener Lehre dem katholischen Volke verhüllt oder ganz falsch dargestellt wurde; als alle diejenigen, welche auf die „drohenden Gefahren" und „sehr nachtheiligen Folgen" solcher Beschlüsse für die Kirche selbst und für den modernen Staat hingewiesen hatten, schlechthin als „unwissende" oder „böswillige" Menschen, als „Lügner" und „Verleumder" bezeichnet wurden, welche durch Erregung eitler Besorgnisse und durch Aufstellung von blossen Phantasiegebilden die Staatsgewalt gegen die Kirche aufzureizen suchten; als man sogar die Behauptung aufstellte, dass die neuen Dogmen sich gar nicht auf Politik bezögen, dass der Papst gar nicht daran denken könne, Uebergriffe auf das politische Gebiet zu machen, Könige abzusetzen, Unterthanen vom Treueide zu entbinden u. s. w.: da habe ich in meiner Schrift „Die Unvereinbarkeit der

neuen päpstlichen Glaubensdecrete mit der bayerischen Staatsverfassung“ 1871 im Einzelnen zu beweisen gesucht, dass die neuen päpstlichen Glaubensdecrete mit ihren davon unzertrennbaren Consequenzen allerdings in unlösbarem Widerspruche sich befinden mit den Verfassungsprincipien, Gesetzen und Verordnungen des bayerischen — wie jedes anderen — Staates, und dass es folglich schlechterdings unmöglich sei, an die neuen Glaubensdecrete zu glauben und, falls man darnach auch handelte, zugleich ein ehrlicher und verfassungstreuer Unterthan des bayerischen (wie jeden anderen) Staates zu sein. Lob und Zustimmung, aber mehr noch heftige Anfeindung und vielfacher Widerspruch ward dieser Schrift zu theil. Ich schwieg beharrlich zu Beidem, nicht als ob ich gegen letzteren Nichts vorzubringen gewusst hätte, sondern theils aus Unlust an allen literarischen Streitigkeiten, welche einen mehr oder minder religiösen Charakter annehmen, theils aus Indignation über die Art und Weise, wie unsere Aufstellungen meistens bekämpft wurden.

Seitdem sind über drei Lustra verflossen. Was das oben erwähnte „Gutachten“ vorausgesagt und bald darnach auch Cardinal Rauscher in der berühmten „Vorstellung, die Infallibilität betreffend“[1]) in Rom selbst als Gefahr für die Kirche bezeichnet hatte, dass nämlich eine in Folge des Dogma's von der päpstlichen Unfehlbarkeit erneuerte Geltendmachung der Superiorität der Kirche über den Staat zu den unheilvollsten Wirrnissen und Kämpfen führen würde, das ist inzwischen und zwar schon bald nach der Suspension des vaticanischen Concils wirklich eingetreten. In Preussen entbrannte der sogenannte „Kulturkampf“; in Bayern, wo sich die Bischöfe über das verfassungsmässig bestehende Placetrecht des Königs ohne Weiteres hinweggesetzt hatten, wurden von der ihnen zustimmenden ultramontanen Partei die heftigsten Angriffe gegen die mit der liberalen Partei in diesem Punkte eng verbündete, an der Staatsverfassung mit dem königlichen Placetrechte unverbrüchlich festhaltende Staatsregierung in den beiden Kammern des Landtags gerichtet. — In beiden Staaten ist dieser Kampf nicht gerade zum Nachtheil der ultramontanen Bestrebungen ausgefallen. Diese

[1]) Abgedr. bei Friedberg, Sammlung der Aktenstücke zum ersten vaticanischen Concil. 1872. S. 478 u. ff.

Kämpfe werden sich aber erneuern, weil die sich gegenüberstehenden Principien der Kirche und des Staates unversöhnbar sind. Das wird in beiden Heerlagern vielfach verkannt oder richtiger gesagt nicht klar genug erkannt. Das punctum saliens im ganzen Streite ist und bleibt die Bulle Unam sanctam, diese so oft genannte und doch so wenig bekannte und noch weniger richtig verstandene päpstliche Lehrentscheidung aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts, welche ich nunmehr zum Gegenstande meiner Abhandlung gewählt habe.

Aber diese Bulle hat nicht blos die grösste Bedeutung für die Frage nach dem Verhältniss von Kirche und Staat, sondern auch eine entscheidende Bedeutung für die andere, unsere Zeit und die Zukunft vielleicht noch auf Jahrhunderte hinaus bewegende Frage nach der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit selber. Wäre sie freilich so unverfänglich, wie auch beachtenswerthe Gegner unserer Aufstellung sie darzustellen belieben, dann stünde wenigstens diese wichtigste von allen einschlägigen Bullen einem Frieden zwischen Kirche und Staat oder anders ausgedrückt zwischen der curialistischen oder ultramontanen und der liberalen oder Verfassungspartei in den modernen Staaten, einem Frieden, wie ihn jeder wahre Freund und ergebene Anhänger der Staats- und Kirchengewalt mit allen Fasern seines Gemüthes wünschen muss, nicht im Wege; und auch die so beklagenswerthe, lediglich durch das vaticanische Concil herbeigeführte Trennung der Katholiken in zwei Heerlager (sogenannte Alt- und Neukatholiken, Fallibilisten und Infallibilisten, Antivaticaner und Vaticaner, oder wie immer sonst man den Gegensatz bezeichnen mag) würde leichter wieder beseitigt werden können.

Ist aber jene Bulle, wie ich beweisen zu können glaube, dogmatisch von oben bis unten, und darf sie nur so gedeutet werden, wie sie wörtlich lautet und wie ihr Erlasser Papst Bonifaz VIII. sie verstanden wissen wollte; dann ist ohne allgemeines Fallenlassen des Dogma's von der päpstlichen Unfehlbarkeit auf einen wahrhaften, dauernden Frieden zwischen dem modernen Staate und der vaticanisch-katholischen Kirche nie und nimmermehr zu rechnen, und die Kluft zwischen Alt- und Neukatholiken muss sich immer mehr erweitern.

Der endliche Sieg der einen oder anderen Partei in Staat und Kirche hängt aber — abgesehen von höherer Fügung Gottes — von der Macht der Wahrheit über die Gemüther und Ueberzeugungen der Menschen ab, auf welche zu vertrauen man auch unter den schwierigsten Verhältnissen nicht aufhören darf, und welche zu mehren und zu verstärken die Wissenschaft die unabweisbare Pflicht hat. —

Dass ich nun gerade im gegenwärtigen Momente das bezeichnete Thema gewählt habe, hat seinen nächsten Grund darin, dass ich unserem Jubilarius, dem von uns allen ebenso hoch verehrten wie berühmten Processualisten und Rechtshistoriker Herrn Geheimenrath Dr. von Planck, diesem grossen Kenner aller unserer mittelalterlichen Rechtsquellen, nicht besser meine Huldigung darbringen zu können glaube als durch Unterbreitung einer erneuten Prüfung jener Bulle, in welcher das mittelalterliche Papstthum seinen höchsten Triumph feiern wollte, welche aber den Anfang zu seinem jähen Sturze machte. Dabei gebe ich mich gerne der Hoffnung hin, dass meine durch den knapp zugemessenen Raum allerdings sehr beengte Lösung der Aufgabe sich derselben Zustimmung unseres Jubilars zu erfreuen haben möchte, welche derselbe auch dem von mir im Auftrage der Fakultät bearbeiteten Gutachten vom Jahre 1869 zu Theil werden liess. Wenn auch Er fände, dass wir keine Ursache haben, heute irgend Etwas von unseren damaligen Aufstellungen zurückzunehmen, so wäre mir das eine reiche Entschädigung für alle Anfeindungen, welche ich wegen dieses Gutachtens und der daran geknüpften Schrift „Die Unvereinbarkeit etc.“ seit einer Reihe von Jahren, theilweise sogar von alten und lieben Freunden, zu erdulden hatte. —

II. Wortlaut und Inhalt der Bulle U. S.

Ich halte es für erforderlich oder doch für zweckmässig, die Bulle U. S. im lateinischen Texte sowie in deutscher Uebersetzung neben einander vorauszuschicken, um die Prüfung der späteren Ausführungen jedem Leser zu ermöglichen, beziehungsweise zu erleichtern. Sie lautet also:

Bonifacius VIII.*)

Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, nosque hanc firmiter credimus et simpliciter confitemur, extra quam nec salus est, nec remissio peccatorum, sponso in Canticis [1]) proclamante: „Una est columba mea, perfecta mea. Una est matri suae, electa genetrici suae“; quae unum corpus mysticum repraesentat, cujus caput Christus, Christi vero Deus.

In qua unus Dominus, una fides, unum baptisma. Una nempe fuit diluvii tempore arca Noë, unam ecclesiam praefigurans, quae in uno cubito consummata unum, Noë videlicet, gubernatorem habuit et rectorem, extra quam omnia subsistentia super terram legimus fuisse deleta.

Eine heilige katholische und auch apostolische Kirche müssen wir nach Vorschrift des Glaubens glauben und festhalten, und wir glauben sie fest und bekennen sie in Einfalt, ausser welcher kein Heil ist und keine Vergebung der Sünden, da der Bräutigam im hohen Liede sagt: „Eine ist meine Taube, meine Vollkommene. Eine gehört ihrer Mutter, die Auserwählte ihrer Gebärerin“; welche (Kirche) Einen mystischen Leib darstellt, dessen Haupt Christus ist, Christi (Haupt) aber Gott.

In dieser (Kirche) ist Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe. Eine Arche des Noe gab es nämlich zur Zeit der Sündfluth, welche die Eine Kirche vorbildete, welche, in Einer Elle vollendet, Einen Steuermann und Lenker hatte, nämlich den Noe. Alles, was ausserhalb ihrer auf Erden sich befand, wurde zerstört, wie wir lesen.

[1]) cf. Cant. VI. 8.

*) Eine Uebersetzung und ausführliche Besprechung dieser Bulle findet sich ausser bei Drumann: „Geschichte Bonifacius des Achten“ 2 Theile. Königsberg 1852. (Thl. II S. 57 ff.) besonders bei Dr. Josef Hergenröther: „Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickelung.“ Freiburg i. Br. 1872 S. 300 ff. Ferner, wenn auch kürzer, bei Dr. W. Molitor. „Die Dekretale Per venerabilem von Innocenz III., und ihre Stellung im öffentl. Rechte der Kirche.“ Münster 1876 S. 83 ff. und bei W. Martens, Dr. der Theol. u. d. Rechte, Regens a. D.: „Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung und Unterordnung zwischen Kirche und Staat.“ Stuttgart 1877. S. 30 ff.

Hanc autem veneramur et unicam, dicente Domino in Propheta: „ Erue a framea, Deus, animam meam [1]), et de manu canis unicam meam.“ Pro anima enim, id est pro se ipso, capite simul oravit et corpore, quod corpus unicam scilicet ecclesiam nominavit, propter sponsi, fidei, sacramentorum et caritatis ecclesiae unitatem.

Haec est tunica illa [2]) Domini inconsutilis, quae scissa non fuit, sed sorte provenit.

Igitur ecclesiae unius et unicae unum corpus, unum caput, non duo capita, quasi monstrum, Christus videlicet et Christi vicarius Petrus, Petrique successor, dicente Domino ipsi Petro: „Pasce [3]) oves meas.“

Meas, inquit, et generaliter, non singulariter has vel illas: per quod commisisse sibi intelligitur universas.

Sive ergo Graeci sive alii se dicant Petro ejusque successoribus non esse commissos: fateantur necesse se de ovibus Christi non esse, dicente Domino in Joanne, unum [4]) ovile et unicum esse pastorem.

---

[1]) cf. Psalm XXI, 21.
[2]) cf. Joa. XIX.
[3]) Joa. XXI. 17.
[4]) Joa. X, 16.

Diese (Kirche) aber verehren wir auch als die einzige, da der Herr beim Propheten sagt: „Errette, o Gott, meine Seele vom Schwerte und von der Gewalt des Hundes meine Einzige.“ Für die Seele nämlich, das ist für sich selbst, Kopf und Leib zugleich, hat er gebetet, welchen Leib er nämlich seine einzige Kirche genannt hat wegen der Einheit des Bräutigams, des Glaubens, der Sakramente und der Liebe der Kirche.

Diese (Kirche) ist jenes ungenähte Gewand des Herrn, welches nicht zerrissen ward, sondern durch das Loos vertheilt.

Daher hat diese Eine und einzige Kirche Einen Leib, Ein Haupt, nicht zwei Häupter, wie ein Monstrum, nämlich Christus und Christi Stellvertreter den Petrus und des Petrus Nachfolger, da der Herr zu Petrus selbst sagte: „Weide meine Schafe.“

Meine (Schafe), sagte er, und zwar allgemein, nicht im besonderen diese oder jene: Damit hat er ihm augenscheinlich alle anvertraut.

Wenn also die Griechen oder Andere sagen, sie seien dem Petrus und seinen Nachfolgern nicht anvertraut: so müssen sie bekennen, dass sie nicht zu den Schafen Christi gehören, da der Herr bei Johannes sagt, es sei Ein Schafstall und Ein Hirt.

In hac ejusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nam dicentibus Apostolis: „Ecce gladii duo hic," in ecclesia scilicet, quum apostoli loquerentur, non respondit Dominus, nimis esse, sed satis.

Certe qui in potestate Petri temporalem gladium esse negat, male verbum attendit Domini proferentis [1]): „Converte gladium tuum in vaginam."

Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis. Sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus. Ille sacerdotis, is manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis.

Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subjici potestati. Nam quum dicat Apostolus: „Non est potestas nisi a Deo; quae autem [2]) sunt, a Deo ordinata sunt," non autem ordinata essent, nisi gladius esset sub gladio, et tanquam inferior reduceretur per alium in suprema. Nam secundum B. Dionysium lex divinitatis est infima per media in suprema reduci.

[1]) Matth. XXVI, 52.
[2]) cf. Rom. XIII, 1.

Dass in dieser (Kirche) und in ihrer Gewalt zwei Schwerter sich befinden, ein geistliches nämlich und ein weltliches, darüber werden wir durch die Worte des Evangeliums belehrt. Denn als die Apostel sagten: „Siehe, zwei Schwerter sind hier", nämlich in der Kirche, da ja die Apostel sprachen, so antwortete der Herr nicht, es sei zu viel, sondern es sei genug.

Wer leugnet, dass in der Gewalt des Petrus das weltliche Schwert sich befinde, der achtet sicher schlecht auf das Wort des Herrn, welcher sagt: „Stecke dein Schwert in die Scheide."

Beide Schwerter also sind in der Gewalt der Kirche, das geistliche nämlich und das weltliche. Aber dieses (letztere) ist für die Kirche zu zücken, jenes (erstere) aber von der Kirche. Jenes von der Hand des Priesters (Papstes), dieses von der Hand der Könige und Krieger aber nach dem Winke und der Duldung des Priesters (Papstes).

Es muss aber das eine Schwert unter dem anderen stehen und die weltliche Gewalt (Autorität) der geistlichen unterworfen sein. Denn wenn der Apostel sagt: „Es ist keine Gewalt ausser von Gott; welche (Gewalten) aber bestehen, die sind von Gott angeordnet," so wären sie doch nicht geordnet, wenn nicht ein Schwert unter dem anderen stünde, und gleichsam als das niedrigere durch das andere (höhere) in die Höhe gezogen würde. Denn nach dem sel. Dionysius ist es ein Gesetz der Gottheit, dass das Unterste durch das Mittlere (die Mittelglieder) zur Höhe gezogen werde.

Non ergo secundum ordinem universi omnia aeque ac immediate, sed infima per media et inferiora per superiora ad ordinem reducuntur.

Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt. Quod etiam ex decimarum datione, et benedictione, et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur.

Nam, veritate testante, spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et judicare, si bona non fuerit.

Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae [1]): „Ecce constitui te hodie super gentes et regna“ et cetera, quae sequuntur.

Ergo, si deviat terrena potestas, judicabitur a potestate spirituali; sed, si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit judicari, testante Apostolo [2]): „Spiritualis homo judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur.“

[1]) Hier. I, 10.
[2]) I. Corinth. II, 15.

Nicht also wird nach der Weltordnung Alles gleichmässig und unmittelbar, sondern das Unterste durch das Mittlere (die Mittelglieder) und das Niedrigere durch das Höhere zur Ordnung gebracht.

Dass aber die geistliche Gewalt sowohl an Würde als auch an Adel jede irdische Gewalt überrage, das müssen wir um so deutlicher bekennen, je mehr das Geistliche dem Weltlichen vorgeht. Das ersehen wir auch ganz deutlich aus der Entrichtung des Zehents, aus der Segnung und Heiligung, aus der Empfangnahme der Gewalt selber, aus der Regierung der Dinge.

Denn nach dem Zeugnisse der Wahrheit hat die geistliche Gewalt die weltliche Gewalt einzusetzen und zu richten (abzusetzen), wenn sie nicht gut war.

So wird von der Kirche und der kirchlichen Gewalt die Weissagung des Jeremias bewahrheitet: „Siehe, ich habe Dich heute über die Völker und Reiche gesetzt“ u. s. w.

Folglich wird die weltliche Gewalt, wenn sie vom rechten Wege abweicht, von der geistlichen Gewalt gerichtet werden; aber wenn die geistliche Gewalt vom rechten Wege abgeht, so wird die niedrigere von der höheren gerichtet werden; wenn aber die höchste geistliche Gewalt vom rechten Wege abirrt, so wird sie von Gott allein, nicht aber von einem Menschen gerichtet werden können, da der Apostel bezeugt: „Der geistliche Mensch richtet Alles, wird aber selber von Niemanden gerichtet.“

Est autem haec auctoritas, etsi data sit homini, et exerceatur per hominem, non humana, sed potius divina, ore divino Petro data, sibique suisque successoribus in ipso, quem confessus fuit petra, firmata, dicente Domino ipsi Petro [1]): „Quodcunque ligaveris etc.“

Quicunque igitur huic potestati a Deo sic ordinatae resistit, Dei ordinationi resistit, nisi duo, sicut Manichaeus, fingat esse principia, quod falsum et haereticum judicamus, quia, testante Moyse [2]), non in principiis, sed in principio coelum Deus creavit et terram.

Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus et pronunciamus omnino esse de necessitate salutis.

Dat. Laterani Pont. nostri Ao. VIII. (1302).

---

[1]) Matth. XVI, 19.
[2]) Gen. I, 1.

Es ist aber diese Autorität, wenngleich sie einem Menschen verliehen ist und durch einen Menschen ausgeübt wird, keine menschliche, sondern vielmehr eine göttliche, durch göttliches Wort dem Petrus verliehene, ihm und seinen Nachfolgern in ihm, den er Fels genannt hat, zugesicherte, da der Herr zu Petrus selbst sagte: „Was immer Du gebunden haben wirst u. s. w.“

Wer immer daher dieser von Gott so geordneten Gewalt Widerstand leistet, der widersteht der Anordnung Gottes, woferne er nicht zwei Principien annimmt, wie Manichäus, was wir für falsch und häretisch erklären, weil nach dem Zeugnisse des Moses Gott Himmel und Erde nicht in mehreren Principien sondern in Einem Princip erschaffen hat.

Demnach erklären, sagen, definiren und verkündigen wir als ganz und gar zur Nothwendigkeit des Heils gehörig für jede menschliche Schöpfung (d. h. jede menschliche Obrigkeit,) dem römischen Papste unterworfen zu sein.*

Gegeben im Lateran, im 8. Jahre unseres Pontificates (1302).

---

*) Die Richtigkeit dieser Uebersetzung statt der gewöhnlichen: „alle Menschen“ werde ich weiter unten nachweisen.

Würde uns nun auch nichts Weiteres bekannt sein über die Entstehungszeit, über die Veranlassung und den Zweck dieser Bulle, so würde sie wohl auf Jedermann den Eindruck machen, sie sei ein von Anfang bis zu Ende lehrhafter oder dogmatischer päpstlicher Erlass. Denn von oben bis unten werden darin Lehrsätze vorgetragen und zwar meist unter ausdrücklicher Bezugnahme auf Quellen des alten und neuen Testaments. Es sind kurz zusammengefasst folgende:

1) Es gibt nur eine einzige von Christus gestiftete Kirche, die katholisch-apostolische Kirche, ausser welcher kein Heil zu finden ist.

2) Diese Eine und einzige Kirche hat nur Ein Haupt, nicht zwei Häupter, nämlich Christus, seinen Stellvertreter den Petrus und dessen Nachfolger.

3) In dieser Kirche und in ihrer Gewalt befinden sich zwei Schwerter, das geistliche und das weltliche, wovon das erstere von der Kirche selbst zu zücken ist, das andere aber von den weltlichen Herrschern, jedoch nur nach Weisung und Duldung des Papstes.

4) Das eine, das weltliche, Schwert muss unter dem andern, dem geistlichen, Schwerte stehen, und die weltliche Autorität muss der geistlichen Gewalt unterworfen sein.

5) Die geistliche Gewalt überragt an Adel und Würde jede weltliche Gewalt.

6) Die geistliche Gewalt hat die weltliche einzusetzen und zu richten, wenn sie nicht gut ist.

7) Weicht die irdische Gewalt vom rechten Wege ab, so wird sie von der geistlichen Gewalt gerichtet; die fehlende geistliche Gewalt aber kann nur durch ihre eigenen Organe, der Papst selbst aber nur von Gott allein gerichtet werden, m. a. W. die Kirche hat eine Obergewalt über den Staat, erkennt aber keine weltliche Jurisdiction über sich an.

8) Diese kirchliche Gewalt ist, obwohl von Menschen ausgeübt, keine menschliche sondern eine göttliche, dem Petrus und seinen Nachfolgern verliehen.

9) Wer immer sich auflehnt gegen diese von Gott geordnete kirchliche Gewalt, der lehnt sich gegen Gottes Ordnung auf und huldigt dem manichäischen Irrthum, welcher zwei Urprincipien annimmt, während Gott die Welt in Einem Princip erschaffen hat.

10) Endlich ist es zur Erlangung des Heiles nothwendig, zu glauben, dass die weltliche Gewalt (der Staat) (in zeitlichen wie in weltlichen Dingen) dem römischen Papste unterworfen sei.

Alle diese Sätze zusammengefasst ergibt sich also als Hauptinhalt der Bulle die Lehre des Papstes Bonifaz VIII.: dass der Papst der eigentliche, göttlichberechtigte Inhaber der geistlichen und weltlichen Gewalt, folglich zur Einsetzung und Absetzung der weltlichen Fürsten berechtigt, dass in jedem Falle der Staat der Kirche absolut untergeordnet sei.

III. Theologische Begründung dieser Lehre.

Diese Lehre des Papstes Bonifaz war durchaus keine neue, sie war vielmehr, insbesondere seit dem Papste Gregor VII., die in der mittelalterlichen Kirche oder richtiger am päpstlichen Hofe und bei den Curialisten allein accreditirte und soweit möglich auch in der Praxis gehandhabte Lehre, welche man in der modernen Rechtsgeschichte die „päpstliche Schwertertheorie“ zu nennen pflegt.

Der mittelalterliche Sprachgebrauch bezeichnete nämlich unser modernes Wort: Gewalt mit dem Ausdrucke: Schwert, und so sprach man allgemein von einem „geistlichen“ und einem „weltlichen“ Schwerte (gladius spiritualis et materialis), wenn man von der Kirchengewalt und der Staatsgewalt reden wollte.

Schon im sogenannten Investiturstreite zwischen Papst Gregor VII. und Kaiser Heinrich IV. und sodann während der Kämpfe zwischen den Päpsten und den Hohenstaufen spielte die Frage nach dem Verhältnisse der beiden „Schwerter“ zu einander die grösste Rolle. Die päpstliche Partei (die Curia-

listen oder Welfen) vertrat die Ansicht, dass das weltliche Schwert unter dem geistlichen stehe; die kaiserliche Partei (Ghibellinnen) dagegen trat ein für ein Coordinationsverhältniss der beiden „Schwerter“.[1])

Man suchte nach der Weise der scholastischen mittelalterlichen Wissenschaft auch in dieser Frage (vom Verhältniss des Papstes zum Kaiser oder der Kirche zum Staate) in der heiligen Schrift um Anhaltspunkte und fand eine vermeintlich ganz brauchbare Stelle bei Lucas XXII. 34 ff., wo berichtet wird, dass Christus sich anschickte zum letzten Gang auf den Oelberg. Er weissagt, dass Petrus ihn dreimal verläugnen werde, und wendet sich dann zu den Aposteln mit den Worten:[2]) „Als ich euch ausgeschickt habe sonder Sack und Tasche und Schuhe, hat euch etwas gemangelt? Sie aber sprachen: Nichts! Da nun sprach er zu ihnen: Doch jetzt, wer einen Sack hat, der nehme ihn, dessgleichen auch eine Tasche; und der's nicht hat, verkaufe sein Kleid und kaufe ein Schwert. Denn ich sage euch, auch das, was geschrieben ist, muss erfüllet werden an mir, diess: „Und zu Missethätern ward er gerechnet“. Denn auch, was mich angeht, hat eine Ende. Sie aber sprachen: Herr, sieh', zwei Schwerter sind dä! Er aber sprach zu ihnen: genug ist es. Und er ging hinaus und begab sich nach seiner Gewohnheit zum Oelberge . . .“ u. s. w. Als dann Christus von den Juden gefangen genommen werden sollte, sprachen die Apostel zu ihm: „Herr, wenn wir dreinschlügen mit dem Schwerte?! Und es schlug Einer von ihnen auf des Hohenpriesters Knecht und hieb weg dessen rechtes Ohr. Jesus aber entgegnete und sprach: Lasset es bis soweit! Und er berührte dessen Ohr und heilte ihn.“ Johannes XVIII. 10—11 erzählt den Vorgang etwas bezeichnender also: „Simon Petrus nun, der ein Schwert hatte, zückte es und schlug des Hohenpriesters Knecht und hieb dessen rechtes Ohr ab. Es war aber der Name des Knechtes: Malchus. Da sprach Jesus zu Petrus: Thue dein Schwert in die Scheide!“ . . .

---

[1]) S. darüber die Ausführung in meiner Schrift: „Die Entwickelung der Landeshoheit in Deutschland.“ 1863. S. 4 ff., besonders Note 4 auf S. 9 ff.

[2]) Ich citire nach Prof. Dr. Wilh. Reischl: „Die heil. Schriften des neuen Testaments.“ 1866. S. 318.

Eine unbefangene Exegese dieser Stellen hätte freilich nie und nimmer etwas Anderes herauslesen können und sollen als Folgendes: Christus wollte seinen Jüngern sagen: Seine Gegenwart, sein Schutz, habe ihnen bisher ihren Weg leicht gemacht, aber jetzt nach seinem Tode würden sie auf Bedrängniss und Kampf mit der Welt sich gefasst machen müssen und eines anderen eigenen Rüstzeuges oder Schutzes („eines Schwertes") bedürfen, nämlich der Vorsicht, Selbstthätigkeit, des Aufgebotes aller Mittel, um sich auf dem Wege zu behaupten, wie ein Reisender in unwirthlicher Gegend. Die Apostel aber verstanden das Sinnbild des Herrn von der Nothwendigkeit des Schwertkaufes nicht und meinten, es handle sich um eine unmittelbare Gefahr, um eine sofort nothwendige Vertheidigung mit materiellen Schutz- und Trutzwaffen und wiesen auf die zwei wirklichen Schwerter oder Messer hin, die ihnen eben zu Gebote standen. Christus aber wollte mit den Worten „es ist genug" („satis est, ἱκανὸν ἐστι") schmerzbewegt zu erkennen geben, dass er nicht verstanden worden sei und darum das Gespräch abbrechen wolle.[1]) — Und ferner ist klar, dass Christus dem Petrus den weiteren Gebrauch seines (materiellen) Schwertes desshalb untersagt hat, weil er freiwillig in den Tod gehen und nicht dulden wollte, dass Gewalt durch Gewalt abgewehrt werde. Jedenfalls ist aus dem ganzen Zusammenhange soviel ersichtlich für Jedermann, dass Christus hiebei an Beziehungen zwischen Kirche und Staat ganz und gar nicht gedacht hat.

Gleichwohl hat das scholastische Mittelalter diese Stellen benützt, um durch eine offenbar ganz verfehlte allegorische Deutung daraus die Lehre herzuleiten und zu begründen, dass nach göttlichem Willen beide Gewalten („Schwerter") in der Hand des Papstes vereinigt sein müssten. Der heilige Bernhard von Clairvaux (1091—1153) ist, soviel man sieht, der eigentliche Begründer dieser Theorie. Er sagt nämlich in seinem berühmten Buche „De consideratione"[2]) lib. IV cap. III, unter

---

[1]) So interpretirt auch Reischl in n. aa, cc diese Stelle.

[2]) Uebersetzt und erläutert von Prof. Dr. J. H. Reinkens unter dem Titel: Papst und Papstthum nach der Zeichnung des hl. Bernhard von Clairvaux. Münster 1870.

den Worten bei Lucas: „siehe, hier sind zwei Schwerter“ sei das „hier“ auf die Kirche zu beziehen, weil ja die Apostel gesprochen hätten, woraus sich ergebe, dass die beiden Schwerter in der Hand der Kirche (oder des Papstes) sich befänden. Bernhard fordert nun seinen Schüler, den Papst Eugen III., auf, mit seinem geistlichen Schwerte einzuschreiten, dagegen das weltliche Schwert, das ihm, dem Papste, zwar auch gehöre, aber nicht von ihm, sondern von den weltlichen Fürsten zu zücken sei, in der Scheide zu lassen.

Fragen wir, warum der Papst sein weltliches Schwert nicht selbst zücken dürfe? so antwortet uns Bernhard: weil Christus dem Petrus befohlen hat, sein weltliches Schwert in die Scheide zu stecken. Und fragen wir wieder, warum gehören denn die beiden Schwerter dem Petrus, also der Kirche? so antwortet Bernhard: weil Christus, wenn nicht auch das weltliche Schwert in irgend einer Weise dem Papste gehören sollte, nicht gesagt haben würde, als die Apostel sagten: „Siehe hier sind zwei Schwerter“: „Es ist genug“, sondern, „es ist zu viel!“ Seine merkwürdigen Worte mögen hier Platz finden, sie lauten:

„Quid tu denuo usurpare gladium (scil. materialem) tentes, quem semel jussus es ponere in vaginam? Quem tamen qui tuum negat, non satis mihi videtur attendere verbum Domini dicentis sic: „Converte gladium tuum in vaginam.“ **Tuus ergo et ipse,** tuo forsitan nutu, etsi non tua manu evaginandus. Alioquin si nullo modo ad te pertineret et is, dicentibus Apostolis: „Ecce duo gladii hic“, non respondisset Dominus: „Satis est“ sed „Nimis est“. **Uterque ergo Ecclesiae et spiritualis scilicet gladius et materialis;** sed is quidem pro Ecclesia, ille vero ab Ecclesia exercendus est: ille sacerdotis, is militis manu sed sane ad nutum sacerdotis et jussum imperatoris.“ Die letztere Stelle ist wörtlich in die Bulle U. S. hinübergenommen, aber statt des Ausdrucks: jussum imperatoris steht dort: patientiam sacerdotis, um ja jede Selbständigkeit der weltlichen Gewalt auszuschliessen!

Ein anderes Mal fordert aber der hl. Bernhard den genannten Papst auf, für das bedrängte gelobte Land die beiden

Schwerter selber zu zücken, da ja beide Schwerter dem Petrus gehörten und die Noth der Zeiten es erfordere, dass beide Schwerter zur Vertheidigung der Kirche im Oriente gezogen werden, obwohl gewöhnlich das weltliche Schwert nicht von dem Papste selbst, sondern nur auf seinen Wink hin gezogen werden solle.

„Exercendus nunc uterque gladius in passione Domini, Christo denuo patiente, ubi et altera vice passus est. **Per quem autem nisi per vos? Petri uterque est:** alter suo nutu, alter sua manu, quoties necesse est evaginandus. Et quidem de quo minus videbatur, de ipso ad Petrum dictum est: Converte gladium **tuum** in vaginam. **Ergo suus erat et ille,** sed non sua manu **utique** educendus. Tempus et opus esse existimo ambos educi in defensionem orientalis Ecclesiae. Quale est hoc, principatum tenere et ministerium declinare? . . . . .“ (Epistola ad Dominum Papam Eugenium.)

Der Gedankengang Bernhards war demnach offenbar der, dass dem Papste als Nachfolger des hl. Petrus beide Schwerter oder Gewalten durch Christus zuerkannt worden seien, dass aber der Papst der Regel nach (non utique) nur das geistliche führen dürfe, ausnahmsweise aber auch das weltliche. [1])

---

[1]) Molitor: Die Decretale Per venerabilem von Innocenz III. 1876, bemerkt hiezu S. 92—93: „Der Gedanke, dass die beiden Schwerter in der Kirche und in ihrer Gewalt sind, gehört in dieser charakteristischen Fassung dem hl. Bernhard an und jene Stellen, wo er davon spricht, lassen keinen Zweifel darüber, dass er der Kirche beide beigelegt habe“.... „Es ist keine Interpretation, sondern ein verlegener Nothbehelf, wenn man den einfachen klaren Sinn des hl. Kirchenvaters... abschwächen will.“ Wie aber derselbe Molitor auf S. 117 wieder sagen mag, der hl. Bernhard gehöre nicht zu den Vertretern der Theorie von der direkten, sondern nur zu den Anhängern der Theorie von der indirekten Gewalt des Papstes im Zeitlichen, ist mir schlechthin unbegreiflich. — Werthvoll ist uns aber seine Bemerkung, dass es „ein verlegener Nothbehelf“ sei, die Worte Bernhards abschwächen zu wollen. Sie richtet sich offenbar gegen Hergenröther, welcher a. a. O. S. 382 als klare Ansicht Bernhards hinstellt: „dass das materielle Schwert zwar zunächst den weltlichen Fürsten zugehört, aber mindestens nach dem Rathe und der Mahnung der Kirche gebraucht werden soll. Es gehört der Kirche nicht absolut, sondern nur in gewissem Sinne, insofern es ihr Beistand leisten, sie unterstützen und schirmen soll. Das Bild soll zunächst die nothwendige Harmonie beider Gewalten ausdrücken“.... „Ebenso“

In schärferer Form und Ausprägung tritt uns derselbe Gedanke sodann bei dem Bischofe Johann von Salisbury († 1180) entgegen, welcher lehrt: die weltlichen Herrscher empfingen ihre Gewalt aus den Händen der Kirche als der Inhaberin beider Gewalten, und dieselben seien blosse Diener der geistlichen Gewalt zur Erledigung derjenigen weltlichen Angelegenheiten, mit denen sich die Kirche als ihrer nicht würdig nicht befassen soll. Er lehrt im Polycraticus lib. IV. c. 3:

„**Hunc ergo gladium (saecularem) de manu ecclesiae accipit princeps,** quum ipsa tamen gladium sanguineum omnino non habeat. **Habet tamen et istum,** sed eo utitur per principis manum, **cui coercendorum corporum contulit potestatem,** spiritualium sibi in pontificibus auctoritate reservata. **Est ergo princeps sacerdotii quidem minister**, et qui sacrorum officiorum illam partem exercet, quae sacerdotis manibus videtur indigna.“ — Auch sein Zeitgenosse Thomas von Canterbury (ep. 64 ad Henricum Regem) lässt gleichfalls die fürstliche Gewalt von den Händen der Kirche verliehen werden: „Et quia certum est, reges potestatem suam accipere ab Ecclesia, non ipsam ab illis sed a Christo, ut salva pace vestra loquar, non habetis Episcopis praecipere ....“

Hatten aber die Päpste selbst eine andere Auffassung von dem Verhältnisse der beiden Gewalten zu einander als die genannten Kirchenschriftsteller, denen sich noch viele andere anfügen liessen?

Keineswegs! Die ganze christliche Welt war in ihren Augen eine Universal-Lehensmonarchie mit dem Papste als obersten Lehensherrn an der Spitze; — Kaiser, Könige und Fürsten betrachteten und behandelten sie als die von ihnen abhängigen, ihnen untergebenen Vasallen.[1])

Warum, ruft Gregor VII. im J. 1076 aus, soll der apostolische Stuhl nicht auch mit der ihm von Gott anvertrauten

---

— wagt Hergenröther noch beizufügen — „lehren Johann von Salisbury, Heinrich von Gent, Alvarus Pelagius und viele andere Schriftsteller“ — was einfach unwahr ist!

[1]) Siehe darüber Friedberg „De finium inter Ecclesiam et Civitatem regundorum judicio“ (1861) S. 26 ff. und in Dove's Zeitschrift f. K.-R. Bd. 8. (1869) S. 69

obersten Gewalt über die weltlichen Dinge entscheiden, da er doch über die geistlichen Dinge entscheidet („Quod si S. Sedes apostolica divinitus sibi collata principali potestate spiritualia decernens dijudicat, cur non et saecularia?“).

Er setzt den Kaiser Heinrich IV. ab, entbindet alle seine Unterthanen von dem ihm geleisteten Eide der Treue und beruft sich dabei auf die Beispiele seiner Vorgänger, die es — angeblich! — ebenso gemacht hätten („Alius item Romanus Pontifex, Zacharias videlicet, regem Francorum... a regno deposuit et Pipinum.... in eius loco substituit omnesque Francigenas a juramento fidelitatis absolvit.“ Epist. VIII. 21.).

Und der bedeutendste aller mittelalterlichen Päpste, Innocenz III., schreibt an den Patriarchen Johann von Constantinopel 1199: „Gott hat dem Petrus nicht blos die Regierung über die gesammte Kirche, sondern über die ganze Welt übertragen („Dominus Petro non solum universam Ecclesiam **sed totum reliquit seculum gubernandum**“), welche Behauptung der Papst Johann XXII. im J. 1317 bekanntlich mit den Worten wiederholt: Gott hat dem Papste in der Person des hl. Petrus gleichzeitig die Rechte weltlicher und himmlischer Herrschaft übertragen („Cui (Pontifici) in persona beati Petri terreni simul et coelestis imperii jura Deus ipse commisit“. Extrav. Joh. XXII. Titl V „Si fratrum“). „Ueber die Völker und Reiche sind wir“ — sagt Innocenz III. — „von Gott gesetzt, um alles Schädliche auszurotten, damit sie im Frieden regiert werden („**Super gentes et regna** divina providentia **constituti** ut evellamus noxia... sic ad universas provincias nostrae considerationis aciem extendere volumus, ut in verae pacis vinculo **gubernentur**“).

Die geistliche Gewalt verhält sich nach Innocenz III. zur weltlichen Gewalt ganz ebenso wie die Seele sich zum Körper verhält. Um wie viel erhabener die Seele ist als der Körper, um so viel auch die Kirche über den Staat. Beide Gewalten -- Kirche und Staat — sind im Reiche Gottes eingesetzt, aber die Kirchengewalt durch göttliche Anordnung selbst, die Staatsgewalt dagegen durch menschliche Gewaltthat; (wie ja auch Gregor VII. die Entstehung der Gewalt der Fürsten nur auf Hochmuth, Räuberei, Treulosigkeit, Mord, blinde Herrschgier

und unerträglichen Stolz zurückführt (s. Friedberg in Dove's Zeitschr. f. K. R. a. a. O. S. 75). „Quanto dignior est anima corpore, tanto dignius est etiam sacerdotium quam sit regnum. Utrumque tam regnum quam sacerdotium institutum fuit **in regno Dei**, sed sacerdotium per ordinationem divinam, regnum autem per extorsionem humanam" (Epistol. XIX.). Denselben Vergleich finden wir auch beim hl. Thomas von Aquin, welcher in seinem Werke „De regimine principum" die weltliche Herrschergewalt als von der päpstlichen ebenso beherrscht sein lässt wie den Körper durch die Seele: „Sicut ergo corpus per animam habet esse, virtutem et operationem, **ita et temporalis jurisdictio principum per spiritualem Petri et successorum ejus.**"

Endlich vergleicht Innocenz III. die Kirche und den Staat mit Sonne und Mond, um daraus die unendliche Erhabenheit des Papstthums über das Kaiserthum zu deduciren. Er schreibt an den griechischen Kaiser im J. 1200: Gott habe zwei grosse Lichter am Himmelsfirmament angezündet je zur Erhellung des Tages und der Nacht, beide gross, das eine aber grösser als das andere. („Praeterea nosse debueras, quod fecit Deus dua magna luminaria in firmamento coeli, luminare majus, ut praeesset diei, et luminare minus, ut praeesset nocti, utrumque magnum sed alterum majus.") Ebenso habe Gott am Firmamente der allgemeinen Kirche zwei Lichter das heisst zwei Würden errichtet, die päpstliche Autorität und die königliche Gewalt. Die erstere, welche dem Geistlichen vorstehe, sei die grössere, die letztere, welche nur dem Weltlichen diene, sei kleiner, damit man erkenne, dass der Unterschied zwischen den Päpsten und den Königen so gross sei wie der zwischen Sonne und Mond: („Ad firmamentum igitur coeli hoc est universalis ecclesiae fecit Deus duo magna luminaria i. e. duas instituit dignitates, quae sunt **pontificalis auctoritas** et **regalis potestas.** Sed **illa**, quae praeest diebus i. e. spiritualibus, **major** est, quae vero carnalibus, minor, **ut quanta est inter solem et lunam tanta inter pontifices et reges differentia cognoscatur.**") (c. 6. X. 1. 33.)[1])

---

[1]) Diese Stelle veranlasste die Glossatoren derselben sogar zu den wundersamsten arithmetischen Feststellungen des Grössenverhältnisses zwischen Papst

Die Anschauung, dass die beiden Schwerter in der Hand des Papstes sich befänden, und dass die Kaiser ihr weltliches Schwert nicht unmittelbar von Gott, sondern aus der Hand des Papstes empfingen, also blosse Vasallen des Papstes seien, war in den geistlichen Kreisen während des 13. Jahrhunderts die allgemein verbreitete, so dass wir uns gar nicht darüber wundern können, dass der dem letzten Drittel desselben angehörige, uns leider unbekannte Verfasser des Schwabenspiegels, welcher aber nach allgemeiner Ansicht ein Geistlicher war, sich also vernehmen lässt (I. § 4):[1]) „Sit nu got des frides fürste heizet, so liez er zwei swert hie uf ertriche, do er ze himel fur, ze schirme der cristenheit. **Diu lech** (lieh) **Got sante Peter beidiu**, daz eine mit geistlichem gerihte und daz ander mit wereltlichem gerihte. **Das wereltliche swert des gerihtes daz lihet der pabest dem keiser**, daz geistliche ist dem pabest gesezet, daz er da mit rihte.“ —

Es gehört hier, wo es uns nur um das richtige Verständniss der Bulle Unam sanctam zu thun ist, ebensowenig zu unserer Aufgabe, darzustellen, dass viele angesehene Curialisten dem Papste Jahrhunderte lang sogar ein privatrechtliches Eigenthum am ganzen Erdkreise beilegten, sowie auch eine unbeschränkte Gewalt über alle Nichtchristen[2]), — als nachzuweisen, dass die vorgetragene Theorie von der absoluten Unterthänigkeit des Staates gegenüber der Kirche auch ihre Gegner hatte, und zwar nicht erst im XIV. Jht. sondern schon im XII. und XIII. Jht., dass insbesondere unsere grossen hohenstaufischen Kaiser Friedrich I. und Friedrich II. und der dem ersten Drittel des 13. Jhts. angehörige berühmte Verfasser des Sachsenspiegels, Eike von Repgow, von einer solchen Unterwürfigkeit gegenüber dem Papste nichts wissen wollten, sondern mit allen ihnen zu Gebote stehenden Machtmitteln gegen das usurpatorische Papstthum ankämpften. Ich constatire hier nur die Thatsache, dass die päpstliche Schwertertheorie im XIII. Jahrhunderte

---

und Kaiser, worüber das Nähere bei Friedberg in Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht, Bd. 8 (1869) S. 71 n. 4 zu sehen ist.

[1]) Nach Gengler's Ausgabe v. J. 1851, S. 4.

[2]) Worüber das Nähere bei Friedberg a. a. O. zu lesen ist.

auch in der Praxis sich bewährte, dass die römisch-deutschen hohenstaufischen Kaiser sich im Kampfe mit der Kirche verbluteten und das Papstthum zunächst als Sieger aus dem grossen Kampfe hervorging. —

Ein anderer im gewissen Sinne glücklicherer Gegner erwuchs aber demselben in den französischen Königen seit dem Ausgange des XIII. Jahrhunderts, welche zielbewusst die Unabhängigkeit des Staates von der Kirche wenigstens für Frankreich zu erringen suchten und wussten, — wenn auch nicht ohne harte Kämpfe mit dem Papstthum. Das führt uns zur Betrachtung des Entstehungsgrundes der Bulle U. S.

IV.

Geschichte der Entstehung der Bulle Unam sanctam. [1])

In der Geschichte des Streites zwischen dem Papste Bonifaz VIII. und dem Könige Philipp IV. (dem Schönen) von Frankreich spielt die Bulle Unam sanctam die bedeutendste Rolle, und es ist gegenüber den Abläugnungs- und Abschwächungs-Versuchen, welche man noch immer von gegnerischer Seite macht und wagen zu dürfen glaubt, zum richtigen Verständnisse der Bedeutung und Tragweite derselben erforderlich, etwas näher auf die relevanten geschichtlichen Thatsachen einzugehen, als es im Fakultäts-Gutachten geschehen ist, welches sich mit der Bemerkung begnügen konnte, dass „nach den geschichtlichen Vorgängen jener Zeit kein Zweifel über den wahren von uns angegebenen Sinn der Bulle obwalten könne."

Bonifaz VIII. — in unseren Tagen von der ultramontanen Partei durchweg der „Grosse" genannt, von dem zeitgenössischen unsterblichen Dichter Dante aber in's Fegfeuer versetzt — war derjenige Papst, in welchem das Gefühl der päpstlichen Würde und Macht in einem nicht mehr übersteigbaren Grade lebendig

---

[1]) Ich beziehe mich hier besonders auf die bisher nicht übertroffene Monographie von W. Drumann: Geschichte Bonifacius des Achten, 2 Thle. 1852, welche, obwohl ersichtlich unparteiisch gehalten, von Hergenröther: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwickellung, 1872. S. 260 ff. nur selten erwähnt wird.

war. Philipp der Schöne aber war ein König, welcher im Gegensatze zu seinem frommen Grossvater Ludwig IX., dem Heiligen, nur darauf bedacht war, mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln ein von allen höheren Mächten (Kaiser und Papst) freies, in der Kraft der französischen Nation allein wurzelndes Königthum aufzurichten. Kein Wunder daher, dass diese beiden gleich ehrgeizigen und autokratischen Naturen auf einander platzten, der Eine, um für die Kirche, der Andere, um für den Staat in die Schranken zu treten; der Eine im Bewusstsein, die Gottheit auf der Erde zu vertreten, der Andere im Gefühle, in weltlichen Dingen selbst Gottes Stellvertreter zu sein. An Anlässen zum Streite zwischen Beiden fehlte es nicht. Wir heben hier nur die hauptsächlichsten derselben hervor.

Den zwischen Frankreich und England längst bestehenden Krieg betrachtete Philipp als eine ihm von der Geschichte zugewiesene Aufgabe, und da er dazu Geld brauchte, so besteuerte er auch den unermesslich reichen Klerus seines Landes, da dieser sein bisheriges, im canonischen Rechte begründetes Privilegium der Steuerfreiheit nur kraft freier Bewilligung des weltlichen Fürsten geniesse. Als nun der Papst den beiden streitenden Mächten Waffenstillstand gebot, erblickte Philipp darin eine päpstliche Anmassung und erklärte: Er anerkenne in weltlichen Dingen keinen Menschen als seinen Oberen, wogegen der Papst in kirchlichen Dingen auf seinen Gehorsam rechnen dürfe. Dieser aber wollte den König fühlen lassen, dass er nicht ungestraft den päpstlichen Befehlen trotzen könne, und verbot mittels der berühmten Bulle „Clericis laicos“ vom 25. Febr. 1296, welche auch in die Dekretalensammlung Bonifaz VIII. aufgenommen wurde (c. 3 in VI.° III. 23), bei Strafe des Bannes und Interdikts den Laien (Fürsten und ihren Beamten), die Geistlichkeit zu besteuern, und dem französischen Clerus, dem Könige eine Steuer zu bezahlen: Auch nicht als Darlehen und nicht als Geschenk sollte ohne Erlaubniss des Papstes dem Könige vom Klerus Geld gegeben werden dürfen.[1]) — Um nun umgekehrt den Papst, welcher

[1]) Hergenröther's Behauptung (S. 264), dass „freiwillige Geschenke durch die Bulle nicht berührt waren,“ ist einfach unwahr, da die Bulle auch die „doni nomine“ Leistungen verbietet!

seinerseits unendlich viele Machtmittel aus Frankreich bezog, auf's Empfindlichste zu treffen, verbot K. Philipp die Ausfuhr von Gold und Silber, Edelsteinen, Waffen und Pferden, Lebensmitteln u. s. w. aus seinen Ländern, sowie den Aufenthalt von fremden Kaufleuten (was besonders auf die italienischen Geld-Wechsler gemünzt war) in denselben. — Nun bewilligte der Papst — auf Ersuchen des Erzbischofes von Rheims und seines Klerus selber! — die Steuer unter gewissen Bedingungen, wogegen der König sein Ausfuhrverbot zurückzog (1297) und sich sogar bereit erklärte, den immer wieder darauf drängenden Bonifaz als Schiedsrichter in seinem Streite mit England anzuerkennen, jedoch nicht in seiner Eigenschaft als Papst, sondern lediglich als Privatmann, damit es nicht den Anschein gewänne, als anerkenne der König ein oberstes Schiedsrichteramt des Papstes in weltlichen Dingen. Als nun aber Bonifaz den von ihm als Privatperson (Benedict Gaetani) gefällten Schiedsspruch gleichwohl als Papst verkündigen liess (mittels einer Bulle vom 30. Juni 1298), ward Philipp darüber begreiflicher Weise sehr aufgebracht und verletzte nun seinerseits den Papst auf's Empfindlichste durch Aufnahme und Beschützung der beiden zu ihm geflüchteten Brüder Colonna (Stephanus und Jacobus Sciarra), deren Oheim resp. Bruder, die Cardinäle Jacob und Petrus, wegen ihrer Behauptung, dass Bonifaz den römischen Stuhl durch Gewalt an sich gerissen habe, vom Papste aus dem Cardinalscolleg ausgestossen und ihrer Güter beraubt worden waren. — Er schloss auch ein Bündniss mit dem deutschen Könige Albert I.; welchen der Papst entschieden verworfen hatte (1299). Der Papst hatte wiederum allerlei Beschwerden gegen den König vorzubringen, besonders wegen des Missbrauchs des sog. Regalienrechts. Er bediente sich zur Vorbringung und Vertretung derselben eines Mannes, von dem er wusste, dass er dem Könige Philipp wegen früherer Vorkommnisse äusserst verhasst war, nämlich des Bernhard von Saisset, Bischofs von Pamiers, welcher seinem Charakter entsprechend und gedeckt durch seine gesandtschaftliche Stellung gegen den König höchst wahrscheinlich sehr übermüthig auftrat.[1]) Dieser liess ihn aber bald nach Erfüllung

[1]) Selbst Hergenröther (S. 271) nennt die Wahl dieses Prälaten zum Ge-

seiner Mission und als ihn das Völkerrecht nicht mehr schützte, als Hochverräther verhaften und sein Vermögen confisciren. Das aber war in des Papstes Augen eines der grössten Verbrechen, welches K. Philipp begehen konnte, da ja den Laien über kirchliche Personen keinerlei Gewalt zustehen konnte, wie er oft genug schon betont hatte, im Einklange mit einer Reihe von kirchlichen Gesetzen. Er verlangte sofort von Philipp die Freilassung des Bischofes Saisset, aber ohne Erfolg. Darauf hob er mittelst einer Bulle vom 4. Dezember 1301 („Salvator mundi") alle dem Könige Philipp gegebenen Privilegien (insbes. das Besteuerungsrecht gegen die Kirche) wieder auf und entbot auf den 1. November 1302 alle französischen Prälaten zu einem Concil nach Rom, um entsprechende Massregeln zur Erhaltung der kirchlichen Freiheit, der Besserung des Königs und seines Reiches und zur Abstellung der Missbräuche (ad ... reformationem Regis et regni, correctionem praeteritorum excessuum et bonum regimen regni ejusdem) treffen zu können. An den König aber richtete Bonifaz die berüchtigte Bulle „Ausculta fili" vom 5. Dezember 1301, die Vorläuferin der Bulle Unam sanctam, in den ersten Tagen des Februar in Paris übergeben, worin es heisst[1]): In der katholischen Kirche sei der Papst der Erste; diese habe nur Ein Haupt, nicht mehrere wie ein Ungeheuer. Gott habe ihn, den Papst, über Könige und Reiche gesetzt, um in seinem Namen auszureissen, zu zerstören, zu bauen und zu pflanzen, die Kranken zu heilen und die Verlorenen zurückzuführen. „Lass Dir daher" — so spricht Bonifaz zu Philipp — „von Niemanden einreden, Du habest keinen Oberen und seiest dem Höchsten in der kirchlichen Hierarchie nicht unterworfen („Quare . . nemo tibi suadeat, quod superiorem non habeas et non subsis summo Hierarchae ecclesiasticae Hierarchiae"). Denn wer so denkt ist ein Thor, und wer dabei beharrt ein Ungläubiger."[1])

---

sandten „keine glückliche!", fügt aber bei, es sei „mit Nichten erwiesen, dass er sich auf eine übermüthige Weise betrug," wogegen aber zu vergleichen ist, was Drumann II. S. 4 ff. darüber berichtet.

[1]) s. Drumann II. S. 19 ff. und dazu Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte 1848 II. 2 S. 198 ff.

Aus ganz besonderer Liebe zu den Königen von Frankreich fühle sich Bonifaz gezwungen, seine Pflichten gegen den König zu erfüllen. Philipp beleidige und betrübe die göttliche Majestät, belästige die Unterthanen, unterdrücke die Kirchen, Geistlichen und Laien, Adel, Körperschaften und Volk. Sünde auf Sünde häufe der König trotz aller päpstlichen Ermahnungen und Warnungen. Oft genug habe der Papst gewarnt und gefleht, der König aber habe gleich einer tauben Natter seine Ohren verstopft.[2]) Obwohl jetzt schon alle Waffen gegen den König ergriffen werden könnten, wolle der Papst noch abwarten, ob nicht der König nach dieser Ermahnung vor dem verdienten Strafurtheile sich bewahre. Der Papst wolle sich mit den auf den 1. Nov. 1302 nach Rom entbotenen Prälaten und einigen anderen kirchlichen Personen Frankreichs besprechen und anordnen, was noch nach seinem Ermessen zur Abstellung der Missbräuche und überhaupt zu einer guten Regierung („ad bonum et prosperum regimen regni") in Philipps Landen erforderlich sei.[3]) Philipp könne auch selbst auf dem Concile erscheinen oder instruirte Gesandte schicken, wenn nicht, würden die Verhandlungen gleichwohl ihren Fortgang haben. „Du aber wirst vernehmen, was der Herr unser Gott durch uns reden wird," („Tu autem audies, quid loquetur in nobis Dominus Deus noster"), mit welchen Worten auf eine erfolgende dogmatische Entscheidung des Papstes deutlich genug hingewiesen ist! Mit der Aufforderung an den König zum Kampfe gegen die Sarazenen und zur Besserung seines Lebens schliesst die Bulle. —

In dieser an Beleidigungen gegen König Philipp überreichen

---

[1]) Hergenröther S. 274 n. 7 u. n. 9 findet darin, dass der Papst nur seine kirchliche Gewalt geltend machen wolle; man dürfe nach dem Contexte nicht annehmen, dass er auch im Weltlichen für die gute Verwaltung des französischen Reiches als „wirklicher Oberer" zu sorgen habe?!

[2]) Nach Hergenröther S. 280 n. 3 lag in dem Gebrauche solcher biblischen Bilder damals nichts Verletzendes?!

[3]) Hergenröther (S. 281 n. 4) findet, dass mit diesen Worten „keineswegs die volle weltliche Gewalt in Frankreich angesprochen" wurde! — Also doch wohl die halbe oder vielleicht $^9/_{10}$ derselben?! —

Bulle war doch deutlich genug gesagt, dass der Papst auch in weltlichen Dingen die Oberherrschaft über Frankreich beanspruche,[1]) und der Ueberbringer derselben, der Archidiaconus von Narbonne, Jacob von Normans, welcher beauftragt war, die Forderungen des Papstes auch mündlich weiter auszuführen, wird es wohl an entsprechenden Drohungen nicht haben fehlen lassen.

Der allgemeinen Entrüstung am Hofe des Königs über die masslosen Ansprüche des Papstes bei Bekanntgabe dieser Bulle gab der Oheim der Königin, Graf Robert von Artois, dadurch Ausdruck, dass er dem päpstl. Nuntius die Bulle entriss und sie ins Feuer warf, — welche allgemein zugestandene Thatsache jedenfalls beweist, dass man am Hofe des Königs die Bulle „Ausculta fili“ dahin verstand, dass sich Bonifaz als den Oberherrn Frankreichs auch in weltlichen Dingen gerirte. Der Nuntius durfte auf Befehl des Königs die päpstlichen Bullen nicht verkündigen; ja Philipp erklärte einige Tage später vor dem versammelten Hofe seine Söhne aller Ansprüche auf die Nachfolge für verlustig, wenn sie je im Weltlichen einen Anderen als Gott als ihren Oberherrn anerkennen würden.[2]) Dem Klerus untersagte er die Reise zum Concil nach Rom, das frühere Verbot der Ausfuhr von Gold und Silber etc. nach Rom ward erneuert, durch an den Grenzen ausgestellte Wachen sollte die Reise von Fremden mit Geld nach Italien und das Einschleichen von Sendlingen mit päpstlichen Bullen verhindert werden.

Dem Papste selbst aber schrieb Philipp: Deine höchste Albernheit soll wissen (sciat maxima fatuitas tua), dass wir im Weltlichen Niemanden unterworfen sind (in temporalibus nos alicui non subesse![3]) Der König verstand

---

[1]) Hergenröther freilich kann S. 284 darin „weder Anmassung, noch Beleidigungen, noch Drohungen finden“! — „Bonifaz redet nur als Kirchenoberhaupt und will nur eine geistliche Gewalt üben“ (S. 285.)?!

[2]) S. Drumann II S. 29. Diese bemerkenswerthe Thatsache hat Hergenröther ganz übergangen.

[3]) Es ist dieses Schreiben eine Antwort auf ein kurzes Schreiben des Papstes an den König, beginnend mit den Worten: „Deum time“ und enthaltend den Satz: „Scire te volumus, quod in spiritualibus et temporalibus nobis subes.“ Diese beiden Schreiben werden in neuester Zeit

es sofort meisterhaft, die ganze französische Nation auf seine Seite zu ziehen und gegen den Papst zu verwenden. Den gefangenen Bischof von Pamiers, Saisset, übergab er nunmehr dem päpstl. Nuntius Jacob von Normans, befahl jedoch, dass beide sich alsbald aus seinem Reiche entfernen sollten. Dann berief er, offenbar um dem Papste mit seinem geplanten Concile zuvorzukommen, auf den 10. April 1302 die Generalstaaten (états généraux) d. h. den Adel, den Clerus und den Bürgerstand zu einer grossen Reichsversammlung in die Kirche der heil. Maria zu Paris und liess hier seine Beschwerden gegen den Papst vortragen mit der das französische Nationalgefühl empörenden Zuspitzung, als habe Bonifaz das französische Reich zu einem Lehen des Papstes degradiren wollen. Der Adel und die Bürgerschaft traten sofort ganz auf die Seite des Königs, und selbst der Clerus erklärte, wenn auch nicht ohne Zagen und etwas eingeschüchtert durch das ihm feindselige Verhalten der Laien, er würde den König bei der Vertheidigung seiner Person und der Seinigen, der Ehre und Freiheit und der Rechte des Reiches mit Rath und That unterstützen, gemäss dem von ihm geleisteten Lehens- und Unterthanen-Eide.[1])

Die Bitte des Clerus, wegen des dem Papste ebenfalls schuldigen Gehorsams auf dem Concil erscheinen zu dürfen, wurde auf Andringen der Barone vom Könige sofort verworfen, und es baten nunmehr die Prälaten den Papst, sie vom Besuche des Concils zu befreien.

Die Reichsversammlung beschloss vor ihrem Auseinandergehen, es sollte der Clerus an den Papst, der Adel und die Bürgerschaft aber an die Cardinäle schreiben, um fernere Uebergriffe in die Freiheiten des Landes und in die Rechte des Königs zu verhindern, welcher Beschluss auch sofort ausgeführt wurde.

Die Barone — und ähnlich auch die Bürgerschaft — schrieben,[2]) sie würden unter keiner Bedingung das neue Unrecht,

---

fast allgemein für eine Fälschung des königl. Siegelbewahrers Peter Flotte (und des Königs) gehalten. Ob mit Recht? werden wir weiter unten sehen.

[1]) Es ist dieser Vorgang nichts Anderes als die Unabhängigkeitserklärung Frankreichs gegenüber dem Papste, welcher 1338 eine ähnliche von deutscher Seite unter K. Ludwig dem Bayer gefolgt ist. —

[2]) s. Drumann a. a. O. S. 38 ff.

welches dem Könige Frankreichs von Gottes Gnaden (!) widerfahren sei, ertragen. Der König erkenne mit den Bewohnern des Landes im Weltlichen nur Gott als seinen Obern an und sei kein Lehensmann des römischen Stuhles.

Die Geistlichkeit sei nach Rom berufen, um den Zustand des Reiches zu verbessern: Allein die Verbesserungen wollten sie nur durch den König. Der Papst treibe Simonie, denn er vergebe gegen grosse Summen Bisthümer und andere Pfründen an unbekannte und verdächtige Personen, und selbst an Kinder; er ziehe aus Gewinnsucht Alles an sich, was sie nicht länger dulden wollten, so wenig als der König und das Volk. In der Bulle „Ausculta" seien Dinge enthalten, die nur vom Antichrist ausgehen könnten; die Cardinäle möchten also dem leichtsinnigen und ungeeigneten Verfahren des Papstes steuern. — Auch der Clerus suchte durch eine Gesandtschaft und durch Schreiben den Papst zur Nachgiebigkeit zu bewegen.

Die Antwort der Cardinäle vom 26. Juni 1302 an die französischen Stände, besonders an den Adel, lautete im wesentlichen dahin: Der Papst habe dem Könige nie geschrieben, dass er hinsichtlich seines Reiches ihm unterworfen sei und das Land von ihm zu Lehen trage („Pontifex nunquam scripsit Regi . . quod de regno suo sibi subesse temporaliter illudque ab eo tenere deberet"); man habe ihnen lauter ungegründete Dinge gesagt. Der Papst wolle mit den berufenen französischen Prälaten und Doktoren als Personen, die dem Könige ergeben seien, gewisse nöthige Dinge reiflich überlegen. Es handle sich nicht um ein allgemeines Concil, damit sich nicht auch solche einfinden könnten, die den König und sein Reich weniger lieben. Bei genauerer Kenntniss der Bulle Ausculta würden sie die väterliche Sorgfalt und mütterliche Zärtlichkeit, womit der Papst den Bedrückungen der Kirchen, Klöster u. s. w. zu steuern suche, überschwänglich preisen. Er, der Papst, bedrücke die gallican. Kirche nur insoweit, als er dem Könige auf mehrere Jahre den Zehnten von den geistlichen Einkünften bewilligt habe. Kein vernünftiger Mensch werde zweifeln, dass der römische Bischof der Oberste in der Hierarchie sei und jeden wegen Sünden zur Rechenschaft ziehen

dürfe. Es sei ungeziemend und unerlaubt, dass die Stände in ihrem Briefe dem heiligen Vater nicht den Titel Papst beigelegt, sondern unberechtigte und ungewöhnliche Ausdrücke gebraucht hätten.

In der Abfertigung, welche der Papst selbst an die Geistlichkeit gelangen liess, heist es unter Anderem: die französische Kirche sei eine wahnwitzige Tochter; man empöre sich vergebens gegen den Statthalter Christi; wie der erste Lucifer gefallen sei, so werde auch der zweite mit seinen Anhängern fallen. „Nehmen die nicht zwei Urwesen an, welche behaupten, das Zeitliche sei dem Geistlichen nicht unterworfen?“ („Nonne duo principia nituntur ponere, qui dicunt temporalia spiritualibus non subesse?“) fragt der Papst. Er ermahnt den Klerus, das Zeitliche und die Drohungen der weltlichen Richter zu verachten. Wer gehorche, könne sich seiner, des Papstes, Gnade getrösten, die Widerspänstigen aber erwarte die angemessene Züchtigung.

Gegen Ende August 1302 hielt der Papst in Gegenwart der Gesandten des französischen Klerus ein Consistorium, in welchem der Cardinal von Porto die Eröffnungsrede hielt, worin es unter Anderem hiess: Es sei dem Könige weder mündlich noch schriftlich zugemuthet worden, anzuerkennen, dass sein Reich ein Lehen der Kirche sei („quod d. Rex deberet recognoscere regnum suum ab Ecclesia“). Der König sei ohne Zweifel ein guter und katholischer Fürst, aber einige seiner Räthe seien nicht die besten. — Die päpstliche Gewalt sei unbegrenzt, weil Christus zu Petrus gesagt habe: „Weide meine Schafe“ und „Ich werde Dir die Schlüssel des Himmelreiches geben“. In der ganzen Welt sei Einer der Höchste, im Hause sei Ein Familienvater, im Schiffe Ein Steuermann, sonst würde Unordnung sein, und der Körper habe nur Einen Kopf, sonst zeige sich eine Missgestalt. Die Arche Noa's habe nur Einen Steuermann gehabt, und so sei auch in der Kirche Einer der Steuermann und das Haupt nämlich der Papst; jedermann müsse ihm gehorchen, er werde der Herr alles Zeitlichen und Geistlichen genannt und besitze die Fülle der Macht. Wer anders denke, habe nicht den rechten Glauben.

Der Papst habe eine unbegrenzte Macht im Geistlichen und

ebenso sei er auch Richter über alles Weltliche in Beziehung auf die Sünde. Es gebe eine geistliche und eine weltliche Gerichtsbarkeit; jene habe vorzugsweise der Papst, diese der Kaiser und die andern Fürsten, doch erkenne und richte der Papst in Betreff der Sünde auch über alles Weltliche („tamen de omni temporali habet cognoscere summus Pontifex et judicare ratione peccati"). Ihm gebühre die weltliche Gerichtsbarkeit nach dem Rechte („Unde jurisdictio temporalis competit summo Pontifici, qui est Vicarius Christi et Petri, de jure"). Wer das Gegentheil annehme, verstosse gegen den Artikel: „Er wird die Lebenden und Todten richten" und gegen die Lehre von der „Gemeinschaft der Heiligen".

Aber die Ausübung und Vollziehung dieser Gerichtsbarkeit gebühre dem Papste nicht, wesshalb zu Petrus gesagt wurde: Stecke Dein Schwert in die Scheide („Sed jurisdictio temporalis quantum ad usum et quantum ad executionem actus non competit ei, unde dictum est Petro: „Converte gladium in vaginam").

P. Bonifaz selber aber liess sich also vernehmen:

Was Gott verbunden habe, solle der Mensch nicht trennen. Das dürfe auch auf die Kirche und Frankreich angewendet werden, denn Beide seien seit der Taufe Clodwigs mit einander verbunden. Er habe einstmals als päpstlicher Legat dem Könige gesagt, er werde mit seinem Lande glücklich sein, solange er der Kirche treu bleibe, und das habe damals dem Könige gefallen. Die Verbindung sei ihm so nützlich gewesen, dass seine Einkünfte durch die Gunst der römischen Kirche auf mehr als 40,000 Livres gestiegen seien, während sie früher blos 18,000 L. betragen hätten. Teuflische Menschen (Petrus Flotte) hätten seinen Brief verfälscht. Man habe ihm die Forderung angedichtet, der König solle anerkennen, dass er sein Reich von ihm, dem Papste, zu Lehen trage. Allein eine solche Thorheit könne man bei ihm nicht vorraussetzen.

„Wir wollen uns nicht die Gerichtsbarkeit des Königs anmassen, aber weder der König noch irgend ein Anderer kann läugnen, dass er uns in Betreff der Sünde untergeordnet ist" („Dicimus, quod in nullo

volumus usurpare jurisdictionem Regis ... non potest negare Rex .... quia sit nobis subjectus ratione peccati").

Er, der Papst, habe dem Könige nur Gutes erwiesen. Er dürfe sich rühmen, dass, wenn er nicht wäre, der König kaum mehr auf dem Throne Frankreichs sässe, denn er habe alle Gegner des Königs, die Engländer und Deutschen und fast alle Grossen und Nachbarn, niedergehalten. Er habe den König geliebt wie ein leiblicher Vater; wenn aber dieser keine Reue zeige und den Prälaten die Reise nach Rom nicht erlaube, so werde er (der Papst) ihm (dem König) seiner Thorheit gemäss antworten („responderemus ei juxta stultitiam suam").

„Unsere Vorgänger haben drei Könige von Frankreich abgesetzt (eine geschichtliche Unwahrheit!), und Philipp hat eben so viel und noch mehr verbrochen; bliebe uns nichts Anderes übrig, so würden wir ihn, obgleich mit schwerem Herzen, wie einen Trossbuben absetzen („nos deponeremus Regem ita sicut unum garcionem"). Der Papst erneuert seinen Ruf an die Prälaten, zum Concil zu kommen, „weil wir den Zustand der Kirchen, des Königs und des Reiches verbessern wollen .... da wir vernommen haben, dass dieses Land das verwahrloseste unter allen Reichen der Welt ist."[1])

Vergebens suchte der Herzog Robert von Burgund durch Schreiben an befreundete Cardinäle zu vermitteln und zu bewirken, dass der Papst die Bulle zurücknehme, wodurch er die dem Könige ertheilten Privilegien aufgehoben hatte, und dass er die Berufung der französischen Geistlichen zum Concile zurückzöge.

Er ward abgewiesen mit dem Bemerken, der Statthalter Christi könne nichts bewilligen und anbieten, solange der König nicht bereue und Genugthuung gebe. Der Papst wollte eben nur Unterwerfung, aber keinen Vergleich.

Nunmehr zogen doch trotz des königlichen Verbotes viele französische Geistliche (4 Erzbischöfe, 35 Bischöfe und 6 Aebte) zum Concile nach Rom. Der König aber liess ihre Güter in

[1]) Hier findet doch selbst Hergenröther (S. 297), dass der Papst, „falls die ganze Rede ächt ist," „Vieles sagte, was für französische Ohren sehr verletzend war!" —

Beschlag nehmen und erneuerte auch sein früheres Verbot der Ausfuhr von Gold und anderen werthvollen Dingen.

Der Papst schritt ebenso weiter auf seiner Bahn. Er eröffnete am 30. Okt. 1302 das sogenannte Concil zu Rom, freilich nur ein particuläres, da bloss französische Geistliche und in geringer Zahl erschienen —, und es wurde dort das ganze Verfahren des Königs von Frankreich gegen Kirche und Klerus untersucht und verdammt.

Am 18. Nov. 1302 sprach der Papst den Bann aus über Alle, welche die zum apostolischen Stuhle Reisenden oder davon Zurückkehrenden der Freiheit oder Habe berauben würden, was offenbar gegen König Philipp gemünzt war.

Und dann erliess er — vielleicht auch am 18. Nov. 1302, obwohl dieses Datum nicht feststeht — die oben mitgetheilte Bulle Unam sanctam, entweder noch während des Concils oder bald nachher, jedenfalls aber, wie ihre Form beweist, selbständig und ohne förmlichen Beschluss des Concils. [1])

V. Einige wichtige Vorfragen.

Bevor wir nun in die nähere Erörterung über die wahre Bedeutung und Tragweite dieser Bulle U. S. eintreten, ist zunächst eine Thatsache klar zu stellen, welche für die ganze folgende Betrachtung von der höchsten Wichtigkeit ist. Es ist das die Frage, ob sich P. Bonifaz schon vor Erlassung der Bulle U. S. eine Obergewalt auch im Weltlichen beigelegt habe oder nicht. Und wenn ja, in welchem Sinne? Man sollte freilich meinen, dass kein Kenner der Aktenstücke, wovon wir eben einen Auszug gegeben haben, über diese Frage auch nur

---

[1]) Um diese beiden Bullen als etwas ziemlich Gleichgültiges erscheinen zu lassen, sagt Hergenröther S. 299: „Der Conflikt wurde so wenig zum Aeussersten getrieben, dass man scherzhafter Weise sagen konnte: nach so vielen Blitzen, die den König mit einem Sturme bedroht hätten, sei nicht einmal einiger Regen gefallen“; die Bulle U. S. spreche nur „die Verpflichtung eines jeden Christen ohne Unterschied zum Gehorsam gegen den römischen Papst aus.“ Wie ungerechtfertigt eine solche Behandlung der Bulle U. S. ist, wird sich zeigen.

einen Augenblick lang im Zweifel sein könnte. Mit der wünschenswerthesten Offenheit und Deutlichkeit hat sich ja P. Bonifaz wenigstens „ratione peccati“ eine Obergewalt auch im Weltlichen über Frankreich und dessen König vindicirt. Gleichwohl suchen die modernen Lobredner dieses Papstes zu beweisen, dass dem doch nicht so sei, dass sich P. Bonifaz keine solche Obergewalt im Weltlichen beigelegt habe. Zur vermeintlichen Begründung ihrer Behauptung berufen sie sich mit besonderem Nachdrucke darauf, dass sowohl die Cardinäle als der Papst selbst in Abrede gestellt hätten, dass der Papst Bonifaz dem Könige geschrieben habe, er (der König) sei ihm (dem Papste) auch im Weltlichen unterworfen. Das habe nur des Königs Kanzler, Petrus Flotte, sicher nicht ohne Wissen und Willen des Königs, in dem von ihm selber gefertigten und dem Papste unterschobenen Schreiben „Deum time“ [1]) gethan, zu dem Zwecke, um den französischen Nationalstolz gegen die angeblichen päpstlichen Anmassungen aufzureizen. Und nur in Folge dieser Intriguen des Peter Flotte seien auch die Stände Frankreichs der Meinung gewesen, „dass Bonifaz die Obergewalt in politischen Dingen in Anspruch nehme“, und so hätten sie „mit französischer Lebhaftigkeit die Partei ihres arglistigen Souveräns ergriffen“. So Hergenröther S. 286.

Zwei Fragen sind also zu lösen: 1) Haben die Cardinäle und der Papst wirklich geläugnet, dass sich der Papst eine Obergewalt über Frankreich auch in zeitlichen Dingen beigelegt habe? und 2) Ist das Schreiben „Deum time“ wirklich unterschoben? Ich nehme keinen Anstand, die beiden Fragen zu verneinen und demnach zu behaupten: 1) Der Papst hat sich eine solche Obergewalt beigelegt, und 2) das Schreiben „Deum time“ kann nicht wohl unterschoben sein.

Der Beweis ad 1) ist bis zur Evidenz zu erbringen.

Die Cardinäle und der Papst vindiciren ja ausdrücklich dem Papste als Stellvertreter Gottes auch eine jurisdictio in temporalibus. Der Papst habe — sagte der Cardinal von Porto — die oberste geistliche Jurisdiction, der Kaiser und die Könige hätten die weltliche Jurisdiktion („jurisdictionem spiritualem

---

[1]) S. oben S. 28 n. 3.

principaliter habet summus Pontifex, — jurisdictionem temporalem habent Imperator et alii Reges"); jedoch habe der Papst über alles Weltliche zu erkennen und zu richten, wenn eine Sünde unterlaufe („tamen de omnitemporali habet cognoscere summus Pontifex et judicare ratione peccati"). Läugnet also dieser Cardinal, dass dem Papste eine Obergewalt auch im Weltlichen zustehe? Sicher nicht! denn die von ihm dem Papste vindicirte Obergewalt (das „cognoscere et judicare de omni temporali") schliesst ja im Princip eine weltliche Obergewalt auch dann in sich, wenn sie dem Papste auch nur „ratione peccati" zugesprochen wird. Und so fährt dann der Cardinal konsequent fort, es stehe also „de jure" dem Papste die jurisdictio temporalis zu, d. h. er sei der eigentliche Inhaber, der Träger derselben; nur die Ausübung derselben stehe ihm nicht zu („Unde jurisdictio temporalis competit summo Pontifici . . . de jure . . . Sed jurisd. tempor. quantum ad usum et quantum ad executionem actus non competit ei, unde dictum est Petro: Converte gladium in vaginam").

Diese vom Cardinal von Porto vorgetragene Theorie stimmt, wie man sieht, ganz genau überein mit der schon von Bernhard von Clairvaux und Anderen aufgestellten Lehre, und es ist somit durchaus unwahr, wenn behauptet wird, dieser Cardinal habe geläugnet, dass sich Bonifaz eine Obergewalt im Weltlichen vindicirt habe. —

Aber auch die Gesammtheit der Cardinäle hat in ihrem Antwortschreiben an die Barone Frankreichs schon früher ganz dasselbe behauptet, was etwas später der Cardinal von Porto entwickelt hat.

Was die Cardinäle in Abrede gestellt haben, ist nicht die Obergewalt des Papstes im Weltlichen ratione peccati, sondern etwas ganz Anderes. Peter Flotte hatte nämlich im Namen des Königs in der grossen Reichsversammlung die Franzosen gegen den Papst besonders dadurch aufzustacheln gesucht, dass er ihnen verkündigte, der Papst sehe Frankreich als ein päpstliches Lehen und den König Philipp als seinen Vasallen an.[1]) Das war nun allerdings weder in der Bulle „Ausculta fili" noch

[1]) S. Drumann II. S. 35 ff.

in dem Schreiben „Deum time“ vom Papste mit direkten Worten so gesagt worden, obwohl es ganz in den Gedankenkreis der römischen Curie passte,[1]) wie wir oben schon gesehen haben. Wenn nun die Cardinäle schreiben, der Papst habe niemals dem Könige geschrieben, er sei ihm (dem Papste) bezüglich seines Königreiches im Weltlichen unterworfen und trage es von ihm zu Lehen („Pontifex nunquam scripsit Regi, quod de regno suo sibi subesse temporaliter illudque ab eo tenere deberet“), und wenn sie beifügen: die diessbezügliche Behauptung des Peter Flotte sei gehässig und falsch („Unde propositio, quam fecit Petrus Flote animosum et falsum habuit fundamentum“): So sprechen sie dem Wortlaute der päpstlichen Erlasse gegenüber allerdings etwas Wahres aus, aber sie sagen doch nicht das, was Hergenröther sie sagen lässt. Im Gegentheile! sie fügen ja gegen den Schluss ihres Schreibens bei: Kein vernünftiger Mensch werde zweifeln, dass der Papst jeden wegen Sünden zur Rechenschaft ziehen dürfe! Sie vindiciren also — wie der Cardinal von Porto — dem Papste ebenfalls eine Obergewalt im Weltlichen „ratione peccati“.

Und endlich der Papst selber! Läugnet vielleicht dieser, dass er dem Könige geschrieben habe, er sei ihm im Weltlichen unterworfen? Die Antwort ist wiederum: Ganz und gar nicht! In seinem Schreiben an den französischen Klerus bezeichnet er die Behauptung, das Zeitliche sei dem Geistlichen nicht unterworfen, geradezu als Ketzerei. Und in seiner Rede im Consistorium weist er nur die Behauptung des Peter Flotte — dass Frankreich ein päpstliches Lehen und Philipp sein Vasall sei — ab mit den Worten: „Er (P. Flotte) hat Uns unterschoben, Wir hätten dem Könige befohlen, sein Reich von uns zu Lehen zu tragen („Imposuit Nobis, quod Nos mandaveramus Regi, quod recognosceret regnum a Nobis“). Eine solche Thorheit dürfe man aber bei ihm, der sich vierzig Jahre lang mit dem Rechte beschäftigt habe, nicht voraussetzen, da es ihm nicht unbekannt sei, dass Gott zwei Gewalten angeordnet habe. Er wolle sich nicht die Gerichtsbarkeit des Königs anmassen, aber

---

[1]) Später hat es aber der Papst doch wirklich gethan, wie wir unten sehen werden!

Niemand könne läugnen, dass der König Philipp ihm in Betreff der Sünde untergeordnet sei! — Also läugnet auch Bonifaz selber nicht, dass er sich eine Obergewalt über den König „ratione peccati“ beigelegt habe. Dass aber diese Obergewalt nicht eine blosse theoretische, geistige oder wie man die Sache benennen mag, sein sollte, ergibt sich aus der weiteren Erklärung des Papstes, dass er den König nöthigenfalls absetzen werde wie einen Trossbuben! —

Da also die Obergewalt des Papstes über den König von Frankreich auch im Weltlichen wenigstens „ratione peccati“ ausdrücklich in Anspruch genommen wurde, und da von allen Betheiligten (Kardinälen und Papst) nur die Behauptung Peter Flotte's bezüglich der Lehensabhängigkeit des Königs vom Papste in Abrede gezogen wurde: So besteht auch — und damit komme ich zum Beweise der zweiten meiner obigen Behauptung — kein Grund, an der Echtheit des Schreibens „Deum time“ zu zweifeln. Aeussere Gründe gegen die Echtheit lassen sich mit Fug und Recht nicht geltend machen. Es wird ja von allen Seiten zugestanden, dass das Schreiben zur Zeit Bonifaz's schon vorhanden und sehr verbreitet gewesen, ja, dass es von allen gleichzeitigen Geschichtschreibern für durchaus echt gehalten worden ist, während die Unechtheit desselben erst viel später und zwar aus einem inneren Grunde behauptet wurde. Als einzigen äusseren Grund gegen die Echtheit will man neuestens die Form des Schreibens (Kürze und Unhöflichkeit) geltend machen, welche in den Curialstil des P. Bonifaz nicht passe.[1]) Allein dieses Argument beweist meines Erachtens gar nichts, da wir einerseits neben sehr langen Bonifazischen Bullen von ihm auch zahlreiche ganz kurze Schreiben, oft vom gleichen Datum, haben, und da anderseits auch in seinen langen Bullen die „Floskeln der Höflichkeit“ nur zu oft vergessen worden sind.

Jedenfalls ist dieser einzige äussere Grund gegen die Echt-

---

[1]) Drumann II. S. 25 findet den überzeugendsten Beweis der Unechtheit in der Form des Briefes. „So kurz und bündig schrieb Bonifacius nie; seine Bullen strotzen von verwickelten und gedehnten Perioden, von salbungsreichen Gemeinplätzen, und auch wenn er den Fürsten droht und sie straft, vergisst er die im Curialstil herkömmlichen Floskeln der Höflichkeit nicht. Ein Anderer hat demnach seinen Namen gemissbraucht.“

heit schon darum nicht entscheidend, weil, wenn wirklich ein Anderer als Bonifaz (etwa der König Philipp oder Peter Flotte) das Schreiben gemacht und dem Papste unterschoben hätte, ein solcher Betrug leicht hätte entdeckt werden können, ja müssen.

Was aber die inneren Gründe, welche gegen die Echtheit des Schreibens „Deum time“ zeugen sollen, betrifft, so sind diese völlig hinfällig.

Zuerst hat nämlich Spondanus die Echtheit geläugnet, und zwar besonders desshalb, weil Bonifaz im Consistorium von 1302 erklärt habe, Peter Flotte habe dasselbe unterschoben.[1]) Unter den neueren Schriftstellern glaubt auch Drumann (II. S. 24—25) aus dem Grunde an die Unechtheit des Schreibens, weil der Papst selbst und der Cardinal von Porto dasselbe öffentlich im Consistorium für erdichtet erklärt hätten; und Andere, wie Hergenröther S. 286 thun dessgleichen aus dem gleichen Grunde. Allein nach meiner vorhergehenden Ausführung liegt hier theils ein grosser Irrthum, theils absichtliche Irreführung des Urtheils über den Papst Bonifaz zu Grunde.

Der Cardinal von Porto sagte in seiner Rede:[2]) Es habe der Papst an den König Philipp ein von ihm entworfenes, aber mehrmals im Consistorium gelesenes und geprüftes Schreiben „voll Liebe und väterlicher und mütterlicher Ermahnungen“ geschickt (er meint die Bulle „Ausculta fili“). „Einige behaupten“ — fährt er wörtlich fort — „er sei darin aufgefordert, anzuerkennen, dass sein Reich ein Lehen der Kirche sei; diess ist ihm weder schriftlich noch von dem Gesandten zugemuthet, der, wie ich glaube, seine Vollmacht nicht überschritten hat. Spricht man von einem anderen Briefe an den König, so kenne ich dessen Ursprung nicht, wohl aber weiss ich, dass er nicht von dem Collegium der Cardinäle ausgegangen ist, und ich füge unbedenklich hinzu, auch nicht von unserm Herrn.“

Was also der Cardinal von Porto in Abrede stellt, das ist lediglich die Behauptung der Lehensabhängigkeit Frankreichs vom Papste: Davon — sagt er — stehe Nichts in

---

[1]) S. Gieseler's K.-Gesch. II. 2. S. 199 in n. 21, dem ich hier beipflichten muss.

[2]) S. Drumann II. S. 45.

der Bulle Ausculta fili, das habe auch der päpstliche Legat nicht behauptet, und wenn es in einem anderen Briefe stünde, so rühre dieser nicht vom Cardinals-Collegium und auch nicht vom Papste her. — Bezeichnet nun, frage ich, der Cardinal von Porto das Schreiben „Deum time“ als ein unechtes, dem Papste unterschobenes? Die Antwort ist: Keineswegs! Er läugnet nur, dass der Papst in irgend einem Schreiben die fragliche Behauptung aufgestellt habe! Und das konnte er mit vollem Rechte thun, denn auch im Schreiben „Deum time“ steht ja wörtlich wenigstens diese Behauptung nicht. Somit beweist auch die Rede des Kardinals von Porto ganz und gar nicht die Unechtheit des Schreibens „Deum time.“ Was darin Papst Bonifaz gesagt hat, dass nämlich der König auch im Weltlichen dem Papste unterworfen sei, das stellt ja der Kardinal selbst nicht in Abrede.

Läugnet endlich der Papst Bonifaz selber die Echtheit des Schreibens „Deum time?“ Auch diese Frage muss schlechthin verneint werden. Bonifaz spricht in seiner Rede offenbar von der Bulle „Ausculta fili“ und beschuldigt den Peter Flotte, dieselbe verfälscht zu haben, indem er sagt[1]): „Er hat unsern Brief . . verfälscht oder Falsches über ihn berichtet; genauer wissen wir es nicht. Man verheimlichte den Brief vor den Prälaten und Baronen, um uns die Forderung anzudichten, der König solle anerkennen, dass er sein Reich von uns zu Lehen trage u. s. w.“

Der Papst läugnet also auch nur, dass er jemals Frankreichs König als seinen Vasallen bezeichnet habe. Das konnte auch Er mit Fug und Recht thun, da er weder in der Bulle: Ausculta fili noch im Schreiben: Deum time wörtlich eine solche Behauptung aufgestellt hat. Aber die Unechtheit des letzteren Schreibens ist damit keineswegs bewiesen.

Wenn also Hergenröther (mit Genossen) behauptet, es sei von den Kardinälen und vom Papste selber in Abrede gestellt worden, dass Bonifaz je dem Könige geschrieben habe, er sei ihm auch im Weltlichen unterworfen; und wenn er weiter behauptet, Peter Flotte habe aus der echten Bulle

---

[1]) Drumann II. S. 48.

(Ausculta fili) einige Phrasen in seinen entstellenden Auszug (Deum time) aufgenommen und so den französischen Nationalstolz gegen die „päpstlicheu Anmassungen“ aufzureizen gesucht: So ist das eine die Leser irreführende Darstellung der wahren Thatsachen.

Die Wahrheit ist vielmehr diese: Der Papst hat allerdings nicht mit dürren Worten behauptet, dass König Philipp sein Vasall sei, wohl aber, dass dieser ihm ratione peccati unterworfen sei, und er also nöthigenfalls den König absetzen werde wie einen Trossbuben! Darin liegt aber für Jeden, der den Ideengang und die darauf gegründeten Prätentionen des päpstlichen Hofes damaliger Zeit seit Gregor VII., und der insbesondere die vielen Aussprüche Bonifaz VIII. selber und seine damit zusammenstimmenden Handlungen kennt und erwägt, deutlich genug ausgesprochen, dass sich der Papst eine Obergewalt über Frankreich und dessen König auch im Weltlichen beigelegt, dass er sich im Grunde doch als den obersten Lehensherrn betrachtet habe. Wenn somit K. Philipp und sein Hof, besonders Peter Flotte, die Bulle Ausculta fili oder das Schreiben Deum time benutzten, um daraus dem Papste den Vorwurf zu machen, er wolle Frankreich zum päpstlichen Lehen degradiren, so haben sie zwar dem Wortlaute der päpstlichen Schreiben einige Gewalt angethan, aber in der Sache hatten sie gar nicht so Unrecht, als man damals von Seiten der Kardinäle und des Papstes glauben machen wollte. Das beweist die weiter unten hervorzuhebende Thatsache, dass später der P. Bonifaz VIII. in der That Frankreich als erledigtes Lehen dem deutschen König Albrecht angeboten hat! (s. unten.)

Diesem wahren Sachverhalte gegenüber ist es übrigens auch ganz irrelevant, ob das Schreiben „Deum time“ echt ist oder nicht. Es ist schlechterdings nicht einzusehen, was für P. Bonifaz gewonnen sein sollte, selbst wenn man die Fälschung durch Peter Flotte beweisen könnte. Wenn es auch unecht sein sollte, so wird darum doch die Thatsache, dass P. Bonifaz sich eine Obergewalt auch im Weltlichen wenigstens ratione peccati beigelegt habe, nicht aus der Welt geschafft. Ist es aber echt, so beweist es ja gar nicht, dass P. Bonifaz Frankreich als päpstliches Lehen bezeichnet habe, denn es steht

das wörtlich nicht darin. Hätte P. Flotte eine drastische Fälschung begehen wollen, so musste er doch eine Bulle fabriziren, in welcher die in Rede stehende Behauptung, dass Frankreich ein Papst-Lehen sei, mit klaren und dürren Worten stände, — aber eine solche gefälschte Bulle existirt eben nicht!

Für die Echtheit des Schreibens Deum time zeugt aber die Antwort des Königs Philipp darauf („Sciat maxima tua fatuitas"), welche gar keinen Sinn hätte, wenn ersteres unecht wäre. Nun wird aber diese Antwort, welche nur eine kurze schroffe Ablehnung des im päpstlichen Schreiben enthaltenen Wortlautes ist, fast allgemein für echt gehalten.[1]) Da ist es doch im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass K. Philipp auf ein von ihm selbst oder von Peter Flotte erdichtetes Schreiben eine Antwort gegeben und für deren möglichste Verbreitung gesorgt haben sollte, zumal da das päpstliche Schreiben und die Antwort darauf das gar nicht wörtlich besagten, was Gegenstand der Abläugnung von Seite der Kardinäle und des Papstes war.

Was aber aus dem Vorhergehenden mit Evidenz sich ergibt, und was der Kardinalpunkt ist, um welchen sich der ganze Streit dreht, das ist die unumstössliche Thatsache, dass

---

[1]) S. Drumann II. S. 30 bes. n. 72. Wenn neuestens Fr. X. Kraus, Lehrb. der Kirchengeschichte, III. Aufl. 1887, S. 369 sagt: „man verbreitete im Lande eine ohne Zweifel von dem königl. Kanzler, Pierre Flotte, gefälschte Bulle Deum time. Ein Fabrikat gleicher Art war die angebliche Antwort des Königs: sciat maxima tua fatuitas, in temporalibus nos alicui non subesse u. s. w., beides Fälschungen königlicher Lohndiener, welche den Franzosen Sand in die Augen streuen und als Knalleffekt dienen sollten": So ist die Quelle dieser geheimen Offenbarung wohl in Hergenröther zu suchen, welcher auch (S. 286) schrieb: „In Frankreich wurde eine angebliche Antwort des Königs auf das unterschobene päpstliche Schreiben in ganz entsprechender kurzer Fassung verbreitet, die natürlich nicht in Rom officiell überreicht ward." Immerhin ist diese Art, Geschichte zu machen, noch besser, als wenn der Exjesuit Damberger („Synchronistische Geschichte der Kirche und der Welt im Mittelalter" Bd. 12 (1851) S. 442 ff.) sich alle Mühe gibt, die Bulle U. S. für „corrumpirt" oder „ganz unterschoben" zu erklären, weil ihm deren Inhalt so „sonderbar" vorkommt, und er nicht begreifen kann, dass der Papst „in so schroffer Weise eine Behauptung aussprach, welche alle Fürsten gegen ihn aufbringen musste", „sich wirklich so Ungemessenes habe zu Schulden kommen lassen." Aehnlich treibt es Emile Ollivier („L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican." Paris 1879. S. 62 ff.).

sich P. Bonifaz VIII. schon vor Erlass der Bulle U. S. eine Obergewalt über den König von Frankreich auch im Weltlichen wenigstens ratione peccati vindicirt hat. Und da er dem Könige drohend zugerufen hatte: Er solle hören, was der Herr Gott durch seinen (des Papstes) Mund auf dem Concil selbst verkündigen werde, so darf man sicher annehmen, dass seine dortselbst erlassene Bulle jedenfalls nicht weniger anspruchsvoll lauten musste. —

Wir müssen hier, um die Bedeutung der Bulle U. S. später richtig erfassen zu können, ferner noch einschalten, dass die Theologen im Anschlusse an die Aussprüche der Päpste, insbesondere an die im Dekretalenrechte enthaltenen Constitutionen, mehrere Systeme über das Verhältniss der Kirche (des Papstes) zum Staate aufgestellt haben. [1])

Das erste, bis in's 17. Jahrhundert hinein herrschende System war das der direkten Gewalt der Kirche über das Zeitliche, der „potestas directa Ecclesiae in temporalia", vertreten besonders von Hostiensis († 1271), Joh. v. Salisbury (1159), Thomas Becket († 1170), Aegidius Romanus († 1315), Aug. Triumphus (1320), Alvarus Pelagius (1340).

Die Anhänger dieses Systems lehren: Der Papst dürfe als von Gott bestellter Statthalter mit seiner unbeschränkten Binde- und Löse-Gewalt die Welt im Geistlichen und Zeitlichen regieren, jedoch so, dass er die geistliche Gewalt persönlich ausüben, die weltliche aber den irdischen Fürsten anvertrauen müsse als Dienern der Kirche, welche als solche aber dem Papste verantwortlich seien und von diesem im Falle des Missbrauches auch abgesetzt werden könnten. — Der Papst erscheint darnach als höchstes Oberhaupt in geistlichen und weltlichen Dingen, dem alle Völker und Reiche untergeordnet sind; die Fürsten erscheinen als blosse Statthalter des Papstes.

Das zweite, von dem Jesuiten Cardinal Bellarmin (1542—1621) begründete, durch den Jesuiten-Orden fortan vertretene und zum herrschenden erhobene System ist das der blos indirekten Gewalt der Kirche über das Zeitliche (der potestas indirecta Ecclesiae in temporalia), „nicht blos eine Modifica-

[1]) Ich berufe mich hier absichtlich auf Hergenröther's Darstellung dieser Systeme a. a. O. S. 410 ff.

tion, sondern auch eine Correktur des ersteren Systems". [1]) Darnach hat die Kirche (der Papst) wohl eine direkte geistliche, aber keine direkte weltliche Gewalt, sondern blos eine indirekte („ratione peccati") d. h. sie darf sich auch um das Weltliche kümmern und ihre Macht darüber äussern, sobald das Zeitliche dem übernatürlichen Ziele entgegensteht oder zu dessen Erreichung nothwendig ist. Die Kirche darf m. a. W. die weltliche Gewalt zurechtweisen, leiten und strafen, wenn letztere von der Bahn des göttlichen Rechts abweicht, die Erreichung des übernatürlichen Zieles hindert, den Bestand der Religion und der Kirche gefährdet. Der Papst kann zwar direkt keinen Fürsten absetzen, wohl aber im höchsten Interesse der Religion erklären, dass die Pflicht des Gehorsams gegen ihn aufgehört habe. Diese indirekte päpstliche Gewalt ist aber keine weltliche, sondern eine geistliche Gewalt, welche das Zeitliche nur betrifft, wenn und insoweit es in die Religion eingreift und damit aufhört, rein weltlich zu sein. Sie erstreckt sich über das Zeitliche in dreifacher Weise:

1) Auf die Personen, so dass der Papst als geistliches Oberhaupt der Kirche kraft des Rechts, alles für das Seelenheil Nothwendige anzuordnen, die Fürsten absetzen resp. deren Absetzung erklären kann [2]);
2) auf die Gesetze, sodass der Papst von sich aus Gesetze erlassen kann, wenn es zum Seelenheil nothwendig ist, die Fürsten aber solche nicht erlassen wollen oder sich weigern, bestehende, dem Seelenheile Gefahr bringende Gesetze zu ändern oder aufzuheben;
3) auf die Urtheile, so dass also der Papst dann, wenn

---

[1]) Hergenröther S. 411.

[2]) „Hierüber waren die Scholastiker einig," sagt Hergenröther S. 423. „Den Protestanten gegenüber vertheidigten alle Katholiken den päpstlichen Primat, aber in Bezug auf die Ausübung seiner Machtfülle in einzelnen Fällen stimmten sie nicht überein. Das aber lehrten sie Alle, wo es sich um die Gefahr einer Zerstörung des Glaubens und religiösen Lebens, wo es sich um Erhaltung der Kirche handelt, könne diese Macht geübt werden, insbesondere im Falle der Apostasie vom Glauben."

es das Seelenheil durchaus erfordert, selber über zeitliche Dinge richterlich erkennen dürfe. [1])

Das dritte, von den sog. Gallikanern (Gerson, Fenelon, Bossuet, Gosselin u. A.) jedenfalls seit 1663 vertretene, System ist das der blos leitenden Gewalt der Kirche im Zeitlichen (das der potestas directiva E. in temporalia). Darnach hat die Kirche (der Papst) keine direkte und keine indirekte zeitliche Gewalt, sondern bloss eine direktive (leitende) d. h. Recht und Pflicht, durch lehramtliche Entscheidungen, Mahnungen, Erklärungen, Rathschläge und Gebote auf die Gewissen der Fürsten und Völker einzuwirken und zu erklären, was vor Gott und dem Gewissen zu geschehen habe.

Wir können für unsere Betrachtung dieses letztere, offenbar richtigste der drei Systeme, völlig ausser Ansatz lassen. Dagegen muss die doppelte Frage aufgeworfen werden: 1) ob das erste und zweite System im Grunde von einander verschieden seien? und 2) ob das eine oder andere derselben bereits dogmatisirt sei? Hergenröther (S. 439) will (ad 1) „einen grossen Unterschied zwischen beiden Systemen darin erblicken, dass das erstere dem Papste wirklich eine Herrschaft über das Zeitliche gebe, das letztere aber seiner geistlichen Gewalt nur für bestimmte Fälle einen massgebenden Einfluss einräume, der auch von Folgen für das weltliche Gebiet begleitet sei; und sodann behauptet er (S. 749 und 750) [ad 2]: die Kirche habe darüber noch Nichts definirt. In letzterem Punkte stimmt auffallender Weise mit Hergenröther auch Hinschius im „Handbuch des öffentl. Rechts der Gegenwart", herausgegeben v. Prof. Dr. Marquardsen I. Bd. S. 216 überein,

---

[1]) Die nähere Begründung dieses Systems s. bei Hergenröther S. 424 ff., welcher sich bemüht, nachzuweisen, dass die Theologen vor Bellarmin in der Mehrzahl das Gleiche gelehrt hätten, besonders der Cardinal Turrecremata aus dem Dominicanerorden († 1468), der Jesuit Molina u. s. w., deren sophistische Widerlegung der gegen ihre Lehre erhobenen Einwendungen schlagendster Art von Hergenröther offenbar beifällig referirt werden, wie denn auch seine eigenen Antworten (S. 437 ff.) auf die Gründe, welche gegen dieses zweite System erhoben wurden (S. 436—37), erkennen lassen, dass er ein Anhänger desselben ist, — wenn auch ein sehr vorsichtiger, wie aus seiner Besprechung des dritten Systems (S. 448 ff.) erhellt, das ihm zufolge vom zweiten nur dem Namen, nicht dem Wesen der Sache nach verschieden sein soll! — —

indem er sagt: „Die katholische Kirche hat jedenfalls bis zum Erlass des Syllabus im Jahre 1864 niemals das Verhältniss zwischen Staat und Kirche zum Gegenstand einer direkten dogmatischen Festsetzung gemacht.“

Ich behaupte aber (ad 1), dass zwischen den beiden Systemen gar kein wesentlicher Unterschied besteht, und (ad 2), dass in der Bulle U. S. allerdings das erste (und zweite) System bereits dogmatisirt ist und folglich seit den Dogmen des Jahres 1870 die katholische Lehre enthält für Alle, welche an jene glauben.

Der Beweis zu 1) ist ungemein leicht zu führen. Wie schon bemerkt, war das erste System bis auf Bellarmin das von der römischen Curie und den Curialisten allein anerkannte, was schon daraus hervorgeht, dass selbst Bellarmin's zur Vertheidigung des Papstthums verfasstes Werk: „De summo pontifice libri V“ (Rom 1581—83) in Rom so anstössig befunden wurde, dass es P. Sixtus V. (1589) sogar auf den Index setzte. Da nun aber dieses Werk nach Hergenröther's eigener Angabe (und Selbstwiderlegung) später, nachdem man sich in Rom überzeugt hatte, dass es im Grunde doch die richtige curialistische Lehre enthalte, und dass der Ausdruck „indirekte“ Gewalt besser gewählt sei, als der Ausdruck „direkte“ Gewalt, wieder freigegeben wurde[1]) (1596), so ist auch bewiesen, dass die beiden Systeme in den massgebenden Kreisen Roms keine wesentlichen Verschiedenheiten aufweisen können. Mit Recht spricht darum Martens nur von Einem („hierokratischen“) System. Wenn Hergenröther sagt (S. 440—41): „Keineswegs kann der Papst beliebig und bei jedem Anlass Fürsten absetzen, sondern nur

---

[1]) Siehe zu Hergenröther (S. 423) die Darlegung dieses Vorganges bei Döllinger-Reusch: Die Selbstbiographie des Card. Bellarmin, 1887, S. 106, wo als wahrer Grund der Censur des Werkes der bezeichnet wird, dass Bellarmin behauptet hatte, der Papst sei nicht der direkte Herr der ganzen Welt, und weiter berichtet wird, dass ein unter P. Paul V. (1609) erschienenes und gegen Bellarmin gerichtetes Buch Marta's zur Vertheidigung der direkten Gewalt des Papstes in weltlichen Dingen erst 1623 verboten wurde, — woraus erhellt, dass Paul V. es sich noch gefallen liess, „Kaiser und König auf dem Erdkreise,“ „Souverän und Herr aller Sachen und Personen“ u. s. w. genannt zu werden! Ja, Bellarmin selbst sagte 1590, es sei nahe daran gewesen, dass sich die Inquisition mit seinen Schriften zu thun machte. So anstössig erschien seine Lehre anfänglich noch in Rom! —

erklären, in welchen Fällen die Bürger von dem jenen geleisteten Eide entbunden sind", so ist darauf zu erwidern, dass der erstere Satz von Niemanden aufgestellt wurde, sein Argument also ein blosses Scheinargument ist, der letztere Satz aber die „indirekte" Gewalt nicht besser erscheinen lässt als die „direkte". Denn es macht doch gar keinen Unterschied, ob der Papst einen Fürsten für abgesetzt erklärt, oder ob er ihn direkt absetzt. Und wenn Hergenröther sagt, diese Lehre (von der indirekten Gewalt) „diene eher zur Sicherheit der Regenten und zum Zügel der Unterthanen" (441), und wenn er beifügt: „eine Gewalt über das Leben der Fürsten hat kein einziger Theolog dem Papste beigelegt"; so darf doch hingewiesen werden auf jene berüchtigte Stelle im Corp. jur. canonici (c. 47 C XXIII. qu. 5), wo Papst Urban II. die Mörder von Excommunicirten nicht für eigentliche Mörder erklärt („Non enim eos homicidas arbitramur, quos, adversus excommunicatos zelo catholicae matris ardentes, aliquos eorum trucidasse contingit") und daher über sie nur eine geeignete Busse verhängt wissen will. Und ferner mag hingewiesen werden auf P. Pius V., welcher den Mordanschlag gegen die Königin Elisabeth von England gebilligt hat.[1])

Ich glaube nun der Zustimmung aller nicht curialistischen Staatsmänner, Rechtsgelehrten, Rechtslehrer u. s. w. sicher zu sein, wenn ich neuerdings wie schon im „Gutachten" und der „Unvereinbarkeit" das System der „indirekten" Gewalt des Papstes im Weltlichen für ebenso staatsgefährlich und für ebenso unchristlich zugleich erkläre, wie das der „direkten" Gewalt. Man hat uns desshalb „Verläumder" der Kirche genannt, denen es nur darum zu thun sei, die Staatsgewalten gegen die katholische Kirche aufzureizen, Hass und Unfrieden zu erregen u. dgl. Thun das aber auch die consequenten und ehrlichen Curialisten oder Infallibilisten? Weit entfernt! Sie geben sich vielmehr alle erdenkliche Mühe, nachzuweisen, dass das System der „indirekten" Gewalt des Papstes das echt

[1]) S. darüber Döllinger-Reusch a. a. O. S. 306 ff., wo S. 307 von Bellarmin gesagt wird, dass er nicht bestreite, dass der Papst anordnen könne, Fürsten zu tödten, aber meine, es schicke sich nicht für ihn! —

christkatholische, in der heiligen Schrift und Tradition begründete und von der echt katholischen Wissenschaft durch alle Jahrhunderte festgehaltene und durch die Thatsachen der Geschichte erwiesene, kurz das allein richtige und allein wahre System sei. Man braucht, abgesehen von der in allen Farben schillernden Darstellung Hergenröther's, der es zwar auch beifälligst vorträgt, aber die gefährlichen Consequenzen desselben wohlweislich nicht zugibt, nur die Schrift von Molitor („Die Dekretale Per venerabilem" 1876) und von Moulart („Kirche und Staat" 1881) worüber ich noch eigens berichten werde, zu lesen, um sich davon zu überzeugen.

Ich gehe nun über zum zweiten Beweise, welchen ich aus der Bulle U. S. überzeugend erbringen zu können glaube.

VI. Die verschiedenen Auslegungen der Bulle U. S.

Der Biograph des Papstes Bonifaz, Drumann, urtheilt (II. S. 57—58) über diese Bulle also: „Man bemerkt nichts Neues in ihr als eine willkührliche, an Aberwitz gränzende Auslegung biblischer Stellen, arge Verstösse gegen die Logik oder vielmehr gegen den gesunden Menschenverstand, Armuth an Erfindungskraft in Beziehung auf Bilder und Scheinbeweise, daher Wiederholungen von oft Gesagtem (das Ungeheuer mit 2 Köpfen, die Arche Noahs, die beiden Schwerter und die beiden Grundwesen nebst der Weissagung des Jeremias) und eine kühne Zuversichtlichkeit, jedoch so, dass der Papst vor dem lezten Schritte zurückweicht, am Schlusse die Folgerung, alle Creatur sei auch im Weltlichen dem römischen Bischofe unterworfen, und den Versuch, diess mit seiner Rede im Consistorium und mit der Klage, Petrus Flotte habe ihm angedichtet, er begehre die Oberherrschaft in Frankreich, in Uebereinstimmung zu bringen, Anderen überlässt." — Ich kann die Berechtigung des letzteren Theiles dieses Urtheils nicht zugeben. Der Papst Bonifaz wich — wie wir sehen werden — „vor dem letzten Schritte" keineswegs zurück, und die Bulle U. S. steht mit seiner Rede im Consistorium sogar in vollster Harmonie. Aber richtig ist, dass diese meine Behauptung auch heute noch nicht allenthalben zu-

gegeben wird. Allgemeine Uebereinstimmung herrscht nur darüber, dass die Bulle U. S. eine dogmatische Bulle sei. Dagegen bestehen, soweit ich sehe, über die Bedeutung und Tragweite der in Rede stehenden Bulle zwei Hauptmeinungen.

Die Einen — die consequenten Curialisten oder Infallibilisten — erklären nämlich unsere Bulle für dogmatisch von oben bis unten, in all' ihren Theilen und finden darin die Lehre, dass der Staat der Kirche absolut untergeordnet ist. Die Anderen dagegen — man möchte sie die verschämten Infallibilisten heissen — vindiciren nur dem Schlusssatze „Porro subesse . . . . salutis" einen dogmatischen Charakter, und dieser Schlusssatz handle — so sagen diese — nur vom Primate des Papstes. — Wir wollen zuerst die Hauptvertreter der zweiten Meinung vorführen und würdigen.

A. Die Abschwächungsversuche.

In dem sogenannten „Fuldaer Hirtenbriefe"[1]) vom Mai 1871 lesen wir:

„Es ist offenbar Täuschung, wenn man aus den Beschlüssen des Vaticanischen Concils folgert, dass alle älteren päpstlichen Bullen oder Constitutionen, welche staatliche und bürgerliche Verhältnisse berühren, nun den Charakter unfehlbarer Lehrentscheidungen an sich tragen. Man verschweigt, wie streng begrenzt die Entscheidungen ex cathedra sind, und wie wenige der obenbezeichneten Bullen u. s. w. unter diesen Begriff fallen können. Man übersieht, dass auch bei wirklich dogmatischen Bullen, wie bei Concilsbeschlüssen, nur der förmlich entschiedene Lehrsatz die zum Glauben verpflichtende Kraft hat, keineswegs aber die Gesammtheit des übrigen Inhalts, seien es Motive oder Beweise. Von allen den Bullen, welche bisher die Gegner mit Vorliebe als staatsgefährlich bezeichnen, ist nur Eine dogmatisch. Diese ist aber zugleich von einem allgemeinen Concil (Anm. 3: „Die vom Papst Bonifazius VIII. erlassene Bulle: Unam sanctam. V. Lateran. Conzil) angenommen, und es müsste demnach die Unfehlbarkeit der

[1]) S. über die Bischofszusammenkunft in Fulda v. Schulte: Der Altkatholicismus (1887) S. 109 ff.

allgemeinen Kirchenversammlungen und der Kirche ebenso gefährlich für den Staat sein wie die der Päpste. Zudem enthält jene Bulle in der That nur eine Lehrentscheidung über den Primat, welche nichts ausspricht, als was alle Katholiken von jeher ohne Gefahr für den Staat glaubten.“ (Anm. 4: „Porro subesse .... salutis.“ Der Ausdruck: omni humanae creaturae ist entlehnt aus dem I. Briefe des heil. Petrus II. 13 und wird im fünften Concil des Laterans vom Papst Leo X. erklärt durch die Worte: omnes Christi fideles“).

So die 23 Unterzeichner des Hirtenbriefes, worunter auch einige solche Bischöfe, welche ein paar Monate vorher noch zu den entschiedensten Gegnern der neuen Dogmen gehört hatten.

Ich habe dagegen zunächst Folgendes einzuwenden:

1) Das Münchener Fakultäts-Gutachten, welches die betreffenden Bischöfe sicherlich mit im Auge hatten, hat nicht behauptet, dass aus den Beschlüssen des Vatican. Concils die Folgerung sich ergebe, dass alle älteren Bullen, welche staatliche und bürgerliche Verhältnisse berühren, nun den Charakter unfehlbarer Lehrentscheidungen an sich trügen, wohl aber, dass nach der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes auch die früheren „ex cathedra“ erlassenen Bullen als infallibel zu gelten haben würden, „weil nach katholischer Auffassung in Sachen des Glaubens ein Irrthum nicht möglich und folglich ex cathedra-Aussprüche früherer Päpste dieselbe Kraft und Wirkung haben müssen wie solche künftiger Päpste.“

Da diese Schlussfolgerung schlechthin unbestreitbar ist, so hat sich auch unsere Fakultät keiner „Täuschung“ schuldig gemacht und nichts „verschwiegen“.

2) Es ist entschieden unrichtig, dass von allen früheren als staatsgefährlich bezeichneten Bullen bloss die Bulle U. S. dogmatisch sei. Die entsetzliche Bulle: „Cum ex apostolatus officio“ vom Papste Paul IV. von 1559 z. B. ist unläugbar ebenso dogmatisch[1]) wie die Bulle U. S., wenn es auch Hergenröther S. 763 ff. abzuläugnen sucht.

3) Die bischöfliche Behauptung, dass die Bulle U. S. „von

[1]) S. darüber Gratry's Briefe an Dechamps, übersetzt von F. Hoffmann. Münster 1870. III. Brief. S. 30 ff.

einem allgemeinen Concil", nämlich dem V. lateranensischen, angenommen worden sei, sowie die daraus gezogene Schlussfolgerung, dass desshalb die Unfehlbarkeit der Kirche dem Staate ebenso gefährlich sei, wie die der Päpste, ist aus dem Grunde unrichtig, weil der ökumenische Charakter dieser Synode keineswegs feststeht, vielmehr mit Fug und Recht in Abrede gestellt werden kann. Es geschieht diess nicht bloss von protestantischen Kirchenrechtslehrern und Historikern, sondern auch von hervorragenden katholischen. So lehrt der auch in ultramontanen Kreisen hoch angesehene protestantische Kirchenrechtslehrer Hinschius (K. R. III. S. 425): „es liess sich die Oekumenicität des Lateran-Concils mit Fug und Recht in Zweifel ziehen, und (S. 436 n. 7): „Es muss der Synode daher trotz der päpstlichen Berufung und der Bestätigung seiner Beschlüsse durch Leo X.... der Charakter eines allgemeinen Concils abgesprochen werden,« weil, „ausser den italienischen fast gar keine Bischöfe aus anderen Ländern anwesend waren und die katholische Kirche daher nicht ausreichend vertreten war". H. bemerkt auch, dass selbst zu Bellarmins Zeit die Oekumenicität desselben noch bestritten wurde. — Ferner nennt Döllinger („Der Papst und das Concil von Janus" S. 370) jene Synode „ein Winkelconcil von 65 Italienern", und neuestens sagt dieser gelehrteste Kenner der Kirchengeschichte in dem Werke: „Die Selbstbiographie des Kardinals Bellarmin" (von Döllinger und Reusch 1887 S. 227): „Bis auf Bellarmin haben die meisten Theologen und auch nach ihm die nicht curialistischen das Constanzer Concil und das Basler wenigstens bis zum Jahre 1436 als ökumenisch angesehen, dagegen nicht das Florenzer und noch weniger das V. Lateran-Concil, von welchem Bellarmin selbst (De conc. 2. 13) sagt: einige bezweifelten, ob es ein wahres allgemeines Concil sei." Aber auch ein ganz unverdächtiger Autor, nämlich Funk, kathol. Professor der Theologie in Tübingen, lehnt in seinem „Lehrbuche der Kirchengeschichte" (1886) S. 351 n. 2 den ökumenischen Charakter dieser Synode, wenn auch vorsichtig in den Worten, ab: „Die Synode gilt in der neueren Zeit (früher lautete das Urtheil mehrfach anders, vgl. Hefele 1, 68) gewöhnlich als ökumenisch und heisst demgemäss das fünfte

Lateran-Concil. In Anbetracht ihrer notorischen Unfruchtbarkeit unterliegt aber die Auffassung ernsten Bedenken . . . Zudem hatte die Synode auch nach ihrer Zusammensetzung mehr den Charakter eines italienischen National- als eines ökumenischen Concils. Die Zahl der Mitglieder war in runder Zahl im allgemeinen 100, und die Mitglieder waren fast durchwegs Italiener. Die andern Nationen waren meist nur durch Abgesandte ihrer Fürsten vertreten."

4) Das „Gutachten" hat allerdings den gesammten Inhalt der Bulle U. S., nicht blos den Schlusssatz, ins Auge gefasst und daraus gefolgert, dass nach Definition der Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit „jene curialistische Theorie, wornach der Staat der Kirche untergeordnet wäre und die weltliche Gewalt in völliger Abhängigkeit von der geistlichen sich befände, für die Katholiken eo ipso als Glaubenssatz proklamirt wäre". Ganz dasselbe hat aber, zu unserer Genugthuung sei es hier hervorgehoben, nach unserem Vorgange auch eine grosse Zahl der angesehensten und gelehrtesten Bischöfe unter Führung des Kardinalerzbischofes Rauscher auf dem vaticanischen Concile gethan.[1]) Und Niemand, der die Bulle U. S. jemals ganz gelesen hat, wird, selbst wenn er nichts wüsste von den dieselbe veranlassenden Umständen, in Abrede stellen können, dass P. Bonifaz in der That diese Lehre vorgetragen hat und zwar in der denkbar schroffsten Weise. — Der uns von den Fuldaer Bischöfen gemachte Vorwurf, dass wir bei Auslegung der Bulle U. S. sozusagen die Hauptsache „übersehen" hätten, trifft also auch eine stattliche Zahl von Erzbischöfen und Bischöfen. Er ist aber obendrein ganz unbegründet, weil die von den Fuldaer Bischöfen und Genossen[2]) gemachte Unterscheidung zwischen dem Schlusssatze und dem übrigen Inhalte der Bulle U. S. nichts Anderes ist als ein ganz verfehlter Versuch, auf

---

[1]) S. die Vorstellung v. 10. April 1870 bei Friedberg: Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatican. Concil. 1872. S. 478 ff.

[2]) Mit ihnen stimmen unter Anderen überein: Bischof Fessler: Die wahre u. die falsche Unfehlbarkeit der Päpste (1871) S. 24 ff., — Prof Hergenröther a. a. O. S. 751 ff. u. Dr. Theol. u. der Rechte, Regens a. D. W. Martens: Die Beziehungen der Ueberordnung, Nebenordnung u. Unterordnung zwischen Kirche u. Staat (1877) S. 45 ff.

dem Wege einer gekünstelten Interpretation über die Hauptschwierigkeiten, welche die Bulle bereitet, hinweg zu kommen. Das wollen wir nunmehr des Näheren begründen.

Alle an der Bulle herumnergelnden Ausleger wagen doch nicht, den dogmatischen Charakter derselben in Abrede zu stellen. Sie geben jedoch den gesammten Inhalt derselben bis auf den Schlusssatz preis und finden in diesem letzteren nur „eine Lehrentscheidung über den Primat“, welche alle Katholiken von jeher geglaubt hätten (so die Fuldaer Bischöfe), oder eine Definition über „nichts Anderes als den sich von selbst verstehenden Gehorsam unter den Papst als Organ des christlichen Princips, nicht in rein weltlichen Dingen“ (!) (Hergenröther), oder eine Beziehung „auf das spezifisch-kirchliche Band, welches die einzelnen Gläubigen in geistlichen Dingen an das Oberhaupt der Kirche knüpft“ (Martens).

Also hätte nach den angeführten Gewährsmännern P. Bonifaz nichts Anderes dogmatisch gelehrt als eben den „Primat“ des Papstes in geistlichen Dingen, keineswegs aber eine Obergewalt des Papstes auch in weltlichen Dingen.

Hiegegen ist nun vor Allem einzuwenden, dass, wenn das wirklich der allein dogmatische Inhalt der Bulle wäre, dieselbe gar keinen Zweck gehabt hätte, ein reiner Anachronismus wäre, da es ja am Ende des 13. und Anfang des 14. Jahrhunderts keinem vernünftigen Menschen, am wenigtens dem Könige Philipp von Frankreich, in den Sinn kam, die Obergewalt des Papstes in geistlichen Dingen in Abrede zu stellen. Die Annahme, P. Bonifaz habe, als sein Streit mit König Philipp auf die Spitze getrieben war, eigens ein Concil nach Rom berufen, um in Berathung mit dem französischen Klerus seine geistliche Obergewalt, seinen „Primat“ dogmatisch festzustellen, ist so absurd, dass sie keiner Widerlegung bedarf.

Zweitens müssen wir einwenden, dass die ganze Fassung der Bulle eine Zerlegung in einen dogmatischen „Schlusssatz“ und in nicht dogmatisch sein sollende „Motive oder Beweise“ der Natur der Sache nach gar nicht zulässt.

Ich habe schon in meiner Schrift „Die Unvereinbarkeit etc.“ S. 20 n* bemerkt, dass sich aus der damals von Bischof Fessler aufgestellten gleichartigen Behauptung ergeben würde, dass ein

Papst, der sich niedersetze, um eine dogmatische Bulle zu schreiben, in der einen Zeile sich der Gabe der Unfehlbarkeit zu erfreuen hätte, in der anderen aber wieder nicht; wir wüssten aber nie, in welcher Zeile das Eine oder Andere der Fall gewesen. Demnach habe ich damals schon die ganze Fessler'sche Behauptung eine Abgeschmacktheit genannt, und ich muss auch heute noch dieses mein Hauptargument gegen die Beschöniger und Abschwächer der Bulle U. S. aufrecht erhalten mit dem Beifügen, dass es mir nicht bloss abgeschmackt, sondern an Blasphemie grenzend erscheint, anzunehmen, der heilige Geist stehe sozusagen auf Commando dem Papste zu Gebote.

Wenden wir nun die jetzt auch von den Fuldaer Bischöfen und Genossen adoptirte Unterscheidung zwischen der „eigentlichen Definition" und dem „übrigen Inhalte" einer dogmatischen Bulle auf die Bulle U. S. an, so hätte sich darnach P. Bonifaz, als er schrieb: „Durch das Evangelium werden wir belehrt, dass in der Gewalt der Kirche die beiden Schwerter sind etc."; „sicher achtet der Läugner, dass das weltliche Schwert in der Gewalt des Petrus sei, wenig auf das Wort des Herrn" u. s. w.; „Denn wie die Wahrheit bezeugt, hat die geistliche Gewalt die weltliche einzusetzen und abzusetzen, wenn sie nicht gut ist" u. s. w., des Beistandes des heiligen Geistes nicht oder doch nicht in dem erforderlichen Grade zu erfreuen gehabt. Als er (Bonifaz) aber anfing, die Schlussworte zu schreiben: Ferner, weiter lehren wir (Porro subesse u. s. w.) — da hätte er sich plötzlich des vollen göttlichen Beistandes erfreut. — Mir erscheint eine solche Annahme so entsetzlich, dass ich kein Wort weiter dagegen sagen mag. Hergenröther hat S. 753 seines Werkes meinen Einwand wörtlich mitgetheilt. Er weiss aber kein Wort zur Widerlegung seines Hauptttheiles zu sagen und bemerkt darum nur gegen den zweiten Satz („wir wüssten aber nie, in welcher Zeile das Eine oder das Andere der Fall gewesen"): „Das wissen wir sehr gut und einfach aus dem Wortlaute des dispositiven Satzes. Jeder angehende Jurist weiss zwischen dem richterlichen Urtheil und den Entscheidungsgründen ..... zu unterscheiden." Ich habe darauf Folgendes zu erwidern:

1) Ich nehme Akt davon, dass gerade mein Hauptargument

unwiderlegt blieb, wie ja auch eine in die Augen springende Absurdität nicht vertheidigt werden kann.

2) Alle ganz offenen und consequenten Infallibilisten halten die ganze Bulle U. S. für dogmatisch und unterscheiden nicht zwischen einem dispositiven Theile und blossen Motiven, wie wir weiter unten sehen werden. Folglich nehmen sie Alle an, dass Zeile für Zeile Papst Bonifaz vom heiligen Geiste erleuchtet war.

3) Der Unterscheidung in einen dispositiven Theil und in blosse Motive steht der gesammte Inhalt der Bulle entgegen, weil nicht bloss am Schlusse, sondern auch sonst überall Lehrsätze, meist unter Anführung von Stellen der heiligen Schrift, vorgetragen werden.

4) Einer solchen Unterscheidung steht aber insbesondere das Wörtchen „Porro“ im Wege, welches Hergenröther (S. 304) mit „nun“ übersetzen zu dürfen glaubt, während es nach Ausweis der Lexica und im Hinblicke auf die Constitutio dogmatica vom 18. Juli 1870, worin (cap. III) porro abwechselnd mit proinde, etiam gebraucht wird, „weiterhin, ferner, sodann“, bedeutet, was von grösster Bedeutung ist. Denn damit sagt Bonifaz, dass er zum Schlusse allen vorausgeschickten Lehrsätzen und sie alle gleichsam in einen Brennpunkt zusammenfassend noch feierlich den letzten Lehrsatz hinzufügen wolle.

5) Allerdings weiss jeder angehende Jurist zwischen dem richterlichen Urtheile und den Entscheidungsgründen zu unterscheiden, aus dem einfachen Grunde, weil, was Hergenröther nicht zu wissen scheint, in jedem weltlichen richterlichen Urtheile in Deutschland wenigstens dieselben sich scharf und äusserlich durch betreffende Ueberschriften sofort für Jedermann erkennbar von einander abheben. Hergenröther hätte aber bedenken sollen, dass sich die kirchlichen dogmatischen Erlasse mit den weltlichen richterlichen Erkenntnissen überhaupt nicht auf gleiche Stufe stellen lassen, und dass insbesondere in der uns beschäftigenden Bulle U. S. von einer solchen Zerlegung in zwei verschiedene Theile nach dem eben Gesagten gar keine Rede sein kann. —

Unsere Gegner berufen sich, indem sie eine solche Zerlegung vornehmen zu dürfen glauben, auf einen in der Theologie

anerkannten und allgemein herrschenden Auslegungsgrundsatz, wonach „selbst in dogmatischen Dekreten, Bullen u. s. w. nicht Alles, was an irgend einer Stelle darin vorkömmt, insbesondere nicht Dasjenige, was nur nebenher erwähnt wird, was nur als Einleitung oder Begründung dient, als dogmatische Entscheidung und somit als Gegenstand der Unfehlbarkeit anzusehen sei“ (Fessler a. a. O.). Sie entnehmen diese theologische Auslegungsregel dem Werke des Melch. Canus: De locis theologicis lib. V. cap. 5. Sehen wir uns aber diese Stelle genauer an, so spricht sie im concreten Falle nicht für die gegnerische Ansicht, sondern für die unserige!

Canus lehrt nämlich wortdeutlich: Das was in den Dekreten der Concilien oder Päpste (quae in conciliorum vel Pontificum decretis) sei es zur Erklärung (vel explicandi gratia), sei es um einem Einwande zu begegnen (vel ut objectioni respondeatur), sei es auch nebenher (vel etiam obiter) und im Vorbeigehen (et in transcursu) ausser dem Hauptinstitute, worüber der Streit vorzugsweise herrschte (praeter institutum praecipuum, de quo erat potissimum controversia), angeführt oder vorgebracht wird (inducuntur), gehört nicht zum Glauben d. h. sind keine katholischen Glaubensentscheidungen (non sunt catholicae fidei judicia). Nun wohlan! Stimmt diese von Canus aufgestellte, an sich gewiss ganz vernünftige Interpretationsregel mit der von unseren Gegnern, als ihm entnommen, aufgestellten überein oder nicht? Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein. Sie lautet: Mit nichten! Unsere Gegner übersehen den Hauptsatz des Canus, worauf Alles ankommt, nämlich die Worte: „praeter institutum praecipuum, de quo erat potissimum controversia“! Canus sagt deutlich das Gegentheil von dem, was unsere Gegner aus seinen Worten machen. Er lehrt keineswegs, dass man in dogmatischen Dekreten nur die Entscheidung selber, nicht aber die Motive und Beweise für dogmatisch halten dürfe, sondern er lehrt vielmehr: alles, was in den Dekreten der Concilien und Päpste auf die Hauptsache, worüber der Streit vorzugsweise entbrannt sei, sich beziehe, gehöre zur Glaubensentscheidung, Alles Andere aber nicht. Canus will damit, verständlich für Jedermann, sagen: Man müsse bei jedem

dogmatischen Dekrete zuerst und immer sich fragen, worüber denn gestritten worden sei, und dann müsse man jeden Satz desselben, welcher sich auf diesen Hauptstreitpunkt bezieht, als zur Glaubensentscheidung selbst gehörig betrachten.

Wenden wir nun diese Regel des Canus auf unsere Bulle an! Es hat ja, wie auch Hergenröther S. 753 zugibt, freilich ohne die richtige Consequenz daraus zu ziehen, „jede Entscheidung von Lehrfragen ihre Geschichte, in den vorausgegangenen Controversen tritt die fragliche Lehre ganz bestimmt hervor." Die Hauptsache, worüber seit Gregor VII. zwischen Kaiser und Papst und insbesondere zwischen Bonifaz und Philipp der Streit entbrannt war, betraf die Frage, ob der Papst auch in weltlichen Dingen der oberste Herr der Christenheit sei oder nicht! Diesen Streit wollte Bonifaz endgültig in dogmatischer Form — was keiner seiner Vorgänger gewagt hatte — entscheiden, und darum sucht er in der ganzen Bulle zu beweisen, dass die weltliche Gewalt der geistlichen unbedingt unterworfen sei. Das muss jeder ehrliche Kenner und Beurtheiler der Geschichte jener Zeit, wozu ich vor Allen Martens rechne, zugestehen. „Dass Bonifacius" — sagt dieser Autor S. 45 — „die weitreichendsten Suprematsansprüche erhoben hat, kann nach den im Obigen mitgetheilten Thatsachen nicht bestritten werden, ja es ist möglich, dass der Papst in der That beabsichtigt habe, die betreffende Superiorität mit der Auktorität eines Glaubenssatzes zu umgeben." Und in einer scharfen Polemik gegen Peter Reichensberger, welcher (fälschlich!) behauptet, die Ueberordnung der Kirche über den Staat habe im Mittelalter nur thatsächlich, nicht kraft kirchlichen Princips bestanden, bemerkt Martens ferner (S. 28): „In unzähligen Decretalen und Bullen, vor Allem in der Bulle Unam Sanctam ist die Unterordnung des Staates unter ausdrücklicher Berufung auf die Erhabenheit der Kirche und auf die kirchliche Machtfülle des Apostolates mit kraftvollstem Selbstbewusstsein in Anspruch genommen worden." Und da, wo Martens der sogenannten Coordinationstheorie die Bulle Unam Sanctam gegenüberstellt zum Beweise, dass jene Theorie von den Päpsten nicht anerkannt sei, gibt er den Gedankengang der Bulle U. S. mit folgenden Worten wieder (S. 247): „Bonifacius setzt in seiner

Constitution nur die unter dem sichtbaren Oberhaupte vereinigte katholische Kirche voraus; nichts liegt ihm ferner, als neben dieser Kirche noch eine Mehrheit von andern Kirchen oder Confessionen in demselben Staate zuzulassen und sich für das Staatsleben mit einer Abstraktion aus den christlichen Grunddogmen zu begnügen. Sodann aber verwirft Bonifazius, was uns besonders interessirt, die Vorstellung, dass Kirche und Staat coordinirt seien, und dass der Letztere eine auf seinem Gebiete von der Kirche unabhängige Macht besitze, mit dürren Worten als manichäische Ketzerei! Anknüpfend an den Umstand, dass die Manichäer sich von der Lehre der Einheit Gottes losgesagt und zwei höchste Weltprincipien angenommen hatten, spricht der Papst folgende Gedanken aus: Wer die geistliche und weltliche Gewalt einander gleichstellt, also gleichsam zwei höchste Mächte annimmt, vernichtet dadurch die Einheit und Untheilbarkeit der obersten kirchlich-päpstlichen Macht und verfällt gewissermassen in einen manichäischen Dualismus. Ein solcher Dualismus ist aber um so widersinniger und für die kirchliche Majoritas um so verletzender, als die potestas spiritualis die Aufgabe hat, die potestas saecularis zu leiten und zu richten. Widersetzt sich der weltliche Landesherr der kirchlichen Autorität unter Berufung auf seine angebliche Unabhängigkeit, so begeht er ein offenbares Unrecht und verdient Strafe. Diese Gedanken finden wir mit theilweise höchst merkwürdiger Motivirung folgendermassen in der Bulle ausgedrückt“ (es folgen die Hauptstellen aus der lateinischen Bulle).

Und gleichwohl soll nun auch nach Martens nicht der ganze Inhalt der Bulle dogmatisch sein, sondern bloss der Schlusssatz! Wie kommt denn — müssen wir hier fragen — Martens, welcher doch die Worte und Tendenzen Bonifaz VIII. so richtig wiedergibt, ja mehrmals (S. 8 und 30) die Bulle Un. Sanctam „die classische, monumentale Ausprägung der ächten hierokratischen Theorie“ nennt und S. 47 sagt, sie behaupte „in feierlichster Weise kraft kirchlichen Princips die förmliche Unterordnung des Staates“, — wie kommt auch er gleichwohl dazu, vaticanisch-gläubig zu sein — was er im Vorworte S. IV. ausdrücklich betont, — und die Bulle U. S. für unverfänglich

zu halten? Etwa auch unter Anwendung der Regel des Melchior Canus, wie die Fuldaer Bischöfe, Fessler und Hergenröther? Nicht ebenso, sondern auf einem anderen, vermeintlich juristischen, Wege, den wir aber leider ebenso wie den theologischen für verkehrt erklären müssen. Er sagt nämlich (S. 45 ff.) so: „Indessen liegt eine Definition ex cathedra thatsächlich nur im Schlusssatze vor, und es muss bei deren Auslegung nicht die etwaige subjektive Absicht des Definirenden, sondern der objektive Wortlaut in Betracht gezogen werden; es dürfte hier die römische Rechtsregel plus est in re, quam in opinione zur Anwendung gelangen. Das subesse des Schlusssatzes, welcher die kirchenpolitische Subjektion der Staatsgewalt nicht ausdrücklich betont, ist unzweifelhaft strikt zu interpretiren und nur auf das spezifische kirchliche Band zu beziehen, welches die einzelnen Gläubigen in geistlichen Dingen an das Oberhaupt der Kirche knüpft.“ —

Ich muss gestehen, dass mich diese Argumentation eines so gewiegten Juristen und Canonisten insbesondere, dessen Werk jedem, der sich für die einschlagenden Fragen interessirt, gar nicht genug empfohlen werden kann, in hohem Grade überrascht hat. Ich muss ihm jedoch Folgendes entgegenhalten. Wir haben es mit einem kirchlichen Gesetze zu thun, denn die Bulle Unam sanctam steht ja im Corpus juris canonici als cap. I. in Extravag. comm. I. 8 „De majoritate et obedientia“, und es müssen also auch die im römischen wie im canonischen Rechte sowie in der Jurisprudenz allgemein anerkannten juristischen Interpretationsregeln auf jene Bulle angewendet werden.

Im Hinblicke auf diese Regeln ist es aber ein ganz neuer und unerhörter Grundsatz, den Martens aufstellt, dass nämlich bei der Auslegung eines zweifelhaften Gesetzes „nicht die etwaige subjektive Absicht des Definirenden, sondern der objektive Wortlaut in Betracht gezogen werden müsse.“ Angewendet auf unsern Fall soll das also heissen: Zwar war es die Absicht des P. Bonifaz, dogmatisch zu lehren, dass der Papst der eigentliche Träger beider Gewalten sei, dass er alle renitenten Fürsten absetzen und andere dafür einsetzen könne u. s. w., allein,

da er das im Schlusssatze seiner Bulle nicht wortdeutlich gesagt hat, so brauchen wir auch nicht zu glauben, dass der Papst eine solche Gewalt habe, denn auf die Absicht des einen Glaubenssatz aufstellenden Papstes kommt ja nichts an, sondern Alles nur auf den von ihm gebrauchten Wortlaut.

Dem gegenüber müssen wir aber doch mit aller Entschiedenheit darauf hinweisen, dass gerade das canonische Recht andere, ja entgegengesetzte Auslegungs-Regeln aufstellt, nämlich die, dass man bei einem irgendwie zweifelhaften Wortlaute des Gesetzes nicht an's Wort sich anklammern dürfe, sondern auf die Absicht, auf den Willen des Gesetzgebers sehen müsse, weil ja nicht die Absicht dem Wortlaute, sondern umgekehrt der Wortlaut der Absicht zu dienen habe.

Im cap. 6. X. 5. 40 de verborum significatione lautet die Ueberschrift also: „Verba sunt intelligenda non secundum quod sonant sed secundum mentem proferentis," und der Text selber lautet: „Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei est sermo subjectus."

Ferner lautet im cap. 8 eod. die Ueberschrift: „Sensum non verba considerare debemus", und im Texte selber (von P. Gregor herrührend aus d. J. 591) wird dem Interpreten eines weitläufigen päpstlichen Schreibens eingeschärft, nicht auf die Worte, sondern auf den Sinn zu sehen, weil, wenn man bloss auf den Wortlaut sehe, darüber sehr oft das Verständniss der Wahrheit verloren gehe: „Propterea, si prolixam epistolam meam ad interpretandum accipere te fortasse contigerit, rogo, non verbum ex verbo, sed sensum ex sensu transferri, quia plerumque, dum proprietas verborum attenditur, **sensus veritatis amittitur**."

Und bei Gratian im cap. 11. Causa 22 qu. 5 § 1 lesen wir weiter: „Certe noverit ille, qui intentionem et voluntatem alterius variis verbis explicat, quia non debet aliquis verba considerare, sed voluntatem et intentionem, quia non debet intentio verbis deservire, sed verba intentioni.',

Wenn also Martens meint, man müsse bei der Auslegung

der Bulle Unam sanctam nicht die etwaige subjektive Absicht des Definirenden, sondern den objektiven Wortlaut in Betracht ziehen, so verstösst er ganz gröblich gegen die gerade im canonischen Rechtsbuche sanktionirten Auslegungsregeln. Er hätte vielmehr gerade umgekehrt mit uns behaupten müssen: Da es nach dem gesammten Inhalte der Bulle U. S. und nach den sonst feststehenden historischen Thatsachen unzweifelhaft die Absicht des P. Bonifaz gewesen ist, in seiner Bulle die absolute Obergewalt des Papstes über die Fürsten der Erde auch in zeitlichen Dingen zu lehren; so muss der Schlusssatz der Bulle (Porro subesse etc.), wenn auch darin „die kirchenpolitische Subjektion der Staatsgewalt" nicht ausdrücklich betont ist, doch dahin verstanden werden, dass alle Kreatur auch in weltlichen Dingen dem Papste unterworfen sei.

Zu einer solchen Auslegung hätte übrigens Martens auch durch die andere, uns Juristen allen so geläufige Auslegungsregel kommen sollen, dass, wenn der Gesetzgeber selbst keine Unterscheidung gemacht habe, auch der Ausleger keine solche machen dürfe, („Ubi lex non distinguit, nec nostrum est distinguere"). Da nämlich P. Bonifaz selber, welcher im ganzen Verlaufe fast nur von der Unterordnung der Fürsten in weltlichen Dingen handelt, im Schlusssatze beim entscheidenden Worte „subesse" keinen Unterschied macht zwischen geistlichen und weltlichen Dingen, sondern schlechthin die Unterwerfung unter den römischen Bischof als zur Substanz des Glaubens gehörig lehrt: So ist es eine ganz unzulässige Willkür, wenn man als Ausleger der Bulle jene Unterwerfung nur auf die geistlichen Dinge oder — um mit Martens zu reden — nur auf „das spezifische kirchliche Band, welches die einzelnen Gläubigen in geistlichen Dingen an das Oberhaupt der Kirche knüpft", bezieht und beziehen zu dürfen glaubt, nicht aber auch auf die weltlichen Dinge. Und gerade dem Papste Bonifaz gegenüber ist die Auslegung, welche Martens der Bulle U. S. angedeihen lässt, um so weniger zulässig, als es sich um einen juristisch so wohl geschulten Papst handelt, welcher in seiner eigenen Gesetzsammlung, dem Liber Sextus, die stolzen Worte von sich selber gebraucht, dass er alle Rechte im Schreine seiner Brust trage („Licet Romanus pontifex, qui jura omnia in scrinio pectoris

sui censetur habere u. s. w. in c. 1 in N^{o}. 1. 2). Dieser Papst gerade dürfte sich selbst dann nicht beklagen über unsere Auslegung seiner Bulle, wenn seine Absicht weniger deutlich vorläge als es in der That der Fall ist, da ihm unzweifelhaft die weitere römische Interpretationsregel so bekannt war, wie uns heutzutage, welche lautet:

„Interpretatio est contra eum facienda, qui clarius loqui debuisset.“

Ich habe in meiner Schrift: Die Unvereinbarkeit etc. behauptet und behaupte auch heute noch, dass durch die Julidogmen des vatican. Concils vom Jahre 1870 der gesammte Inhalt der Bulle Unam sanctam und auch der so vielbesprochene Syllabus vom Jahre 1864 Gegenstand des römisch-katholischen Glaubensbekenntnisses geworden sei.

Martens hält diese Behauptung „für absolut falsch und grundlos“ (S. 65). Und warum? Darum, sagt er, weil der verheissene göttliche Beistand dem Papste nur zu Theil werde für das eigenthümliche Gebiet der von Christus der Menschheit gespendeten übernatürlichen Offenbarung. Da nun aber die Offenbarung Christi über das prinzipielle Verhältniss zwischen Kirche und Staat keinen Aufschluss biete, so könnten auch die auf den bezeichneten Gegenstand bezüglichen päpstlichen Erklärungen nicht zu den Objekten der lehramtlichen Unfehlbarkeit gehören. — Mir scheint, dass sich Martens die alle Welt in Aufregung versetzenden Definitionen des vatican. Concils doch gar zu leicht gemacht hat.

Ich halte seine Prämisse für falsch. Nicht darum handelt es sich, was hätte festgestellt werden dürfen, können oder sollen, sondern darum, was wirklich definirt worden ist.

Martens meint, der so vielfach missverstandene und überschätzte „Universal-Episcopat“ des Papstes komme seiner Natur nach für die einzelnen Diöcesen nur in besonders dringenden Fällen zur Geltung und drücke die Bischöfe keineswegs zu blossen Delegaten oder Vicarien des Papstes herab. Allein das cap. III der Constitutio de ecclesia Christi weiss davon nichts. Es ertheilt ja dem Papste nicht blos das Amt eines Inspektors und Direktors — wie Martens offenbar meint —, sondern schlechthin die volle und oberste Jurisdiktionsgewalt

über die ganze Kirche, nicht nur in den Dingen, welche sich auf Glauben und Sitten, sondern auch in jenen, welche sich auf die Disciplin und die Regierung der auf dem ganzen Erdkreise zerstreuten Kirche beziehen („Si quis itaque dixerit, Romanum Pontificem habere tantummodo officium inspectionis et directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus, quae ad fidem et mores sed etiam quae ad disciplinam et regimen Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent“). Der Papst hat nicht blos einen vorzüglicheren Antheil an der höchsten Gewalt, sondern deren ganze Fülle („aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis“), und diese seine Gewalt ist eine ordentliche und unmittelbare sowohl über alle und die einzelnen Kirchen als auch über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen („aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas ecclesias sive in omnes et singulos pastores et fideles: anathema sit.“)

Wie man angesichts dieses dogmatischen Wortlautes noch behaupten kann, der päpstliche Universal-Episcopat komme seiner Natur nach für die einzelnen Diöcesen „nur in besonders dringenden Fällen“ zur Geltung, und die Bischöfe seien darum noch keine blossen Vicare des Papstes geworden, ist mir schlechthin unbegreiflich. Es hängt doch offenbar blos vom Belieben des Papstes ab, ob er von seiner obersten ordentlichen und unmittelbaren Gewalt über jede Diöcese, jeden Bischof, jeden Gläubigen Gebrauch machen wolle oder nicht. — Und wenn Martens ferner sagt, die lehramtliche Unfehlbarkeit verleihe dem Papste weder göttliche Allwissenheit noch göttliche Allmacht, sie mache ihn weder zu einem göttlichen noch zu einem sündenlosen Wesen, sondern sie vermittle ihm nur den göttlichen Beistand, vermöge dessen er zum Wohle der Kirche vor der feierlichen Verkündigung einer falschen Glaubenslehre bewahrt werde: So erwidere ich darauf einerseits, dass noch kein vernünftiger Mensch die ersten beiden Sätze behauptet hat, und andererseits, dass der letztere Satz durch den Wortlaut des cap. IV. der constitutio dogmatica prima de ecclesia Christi nicht gedeckt wird. Das festgestellte Dogma

lautet nicht dahin, dass der Papst durch den göttlichen Beistand vor der feierlichen Verkündigung einer falschen Lehre bewahrt werde, sondern dass seine Aussprüche ex cathedra in Sachen des Glaubens und der Sitten von sich aus und ohne die Zustimmung der Kirche unfehlbar seien („Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum Pontificem, cum ex Cathedra loquitur .... ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam suam ... instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani Pontificis definitiones (scil. de fide vel moribus) ex sese non autem ex consensu Ecclesiae irreformabiles esse"). Es liegt also offenbar wieder ganz im Ermessen des Papstes, dogmatisch auszusprechen, ob dieser oder jener Gegenstand in's Gebiet des Glaubens oder der Sitten gehöre oder nicht, ob also z. B. das Verhältniss der Kirche zum Staate dem einen oder anderen Gebiete und in welchem Masse angehöre oder nicht. Die Behauptung Martens', dass die Offenbarung Christi über das principielle Verhältniss zwischen Kirche und Staat keinen Aufschluss biete und also die päpstlichen Erklärungen darüber nicht zu den Objekten der lehramtlichen Unfehlbarkeit gehören, ist, da die heilige Schrift — wie Martens auf S. 1 u. ff. der „Einleitung" ja selbst zugesteht — allerdings eine Reihe von Sätzen enthält, die sich auf die weltliche Obrigkeit beziehen, mindestens eine sehr gewagte. Jedenfalls umfasst, wie Delitzsch in Öhler's Lehrbuch der Symbolik 1876 S. 305 zutreffend bemerkt, das Gebiet der Sitten, worüber der Papst jetzt auch allein zu bestimmen hat, „das gesammte praktische Leben der Gläubigen wie der christlichen Völker, insoferne dasselbe durchweg von christlich-sittlichen Ideen beherrscht sein soll, umfasst mithin auch das Gebiet des Rechts und der staatlichen Gesetzgebung, die Beziehungen der Religion zur Gesellschaft, **der Kirche zum Staate;** ja es ist geradezu unbegrenzt; überall lassen sich wenigstens mittelbare und indirekte Beziehungen zur christlichen Sittenlehre auffinden. Eben darum droht das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes auch dem Staate Unheil und fordert ihn zu Gegenmassregeln heraus." — Dass Delitzsch den Nagel auf den Kopf getroffen hat durch die Bemerkung, dass sich überall wenigstens mittelbare und indirekte Be-

ziehungen zur christlichen Sittenlehre auffinden lassen, — dafür können wir jetzt schon als Beleg anführen die vor unseren Augen im Laufe dieses Sommers behandelte Septennatsfrage, welche, obwohl an und für sich eine rein politische Frage, doch dem Papste als obersten Gewissensleiter die willkommene Gelegenheit bot, auf das Centrum im Sinne der Annahme der Reichs-Regierungsvorlage einzuwirken unter Hinweis darauf, dass auch „diese Frage mit religiösen und moralischen Fragen zusammenhänge!“

Die Curialisten und Anticurialisten stimmten und stimmen denn auch, so weit ich sehe, immer und fast Alle darin überein, dass die Frage nach dem Verhältnisse von Staat und Kirche zu einander eine überaus wichtige Glaubens- und Sittenfrage sei. Und nur darüber bestand und besteht eine Meinungsverschiedenheit, ob die Kirche nach göttlicher Anordnung dem Staate übergeordnet sei — was die Ersteren behaupten —, oder ob der Staat ein selbständiges, von der kirchlichen Autorität unabhängiges Lebensgebiet habe, wie die Anticurialisten behaupten und zu beweisen suchen.

Nach all' dem Gesagten müssen wir also auch den von Martens gemachten Versuch, die Bulle U. S. so zu interpretiren, dass die „vaticanisch-gläubigen“ Katholiken den daraus sich ergebenden Schwierigkeiten aus dem Wege gehen könnten, als einen durchaus verunglückten bezeichnen. —

Nachdem ich im Bisherigen die verschiedenen Versuche, der Bulle U. S. einen für den Staat ganz ungefährlichen Charakter zu vindiciren, in ihrer Haltlosigkeit nachgewiesen zu haben glaube, wende ich mich nunmehr zur

B. Richtigen Erklärung der Bulle U. S.,

zur zweiten Klasse der Beurtheiler, nämlich zu denen, welche, wie oben bemerkt, dieselbe für durch und durch, von oben bis unten dogmatisch halten und auch die Consequenzen daraus für das Verhältniss der Kirche (des Papstes) zu den Staaten zu ziehen nicht verfehlen.

Es gehören hieher zunächst nicht blos die früheren Jesuiten seit Bellarmin, sondern auch die modernen, also die eigentlichen Urheber und Redaktoren der neuen Julidogmen des Jahres 1870.

In der von den Jesuiten redigirten und vom Papste Pius IX. besonders autorisirten, ja zum officiellen Organe der Kirche erhobenen Zeitschrift: Civiltà cattolica, welche sich unmittelbar vor Eröffnung des vaticanischen Concils selbst „das getreue Echo des römischen Stuhles“ bezeichnen durfte,[1]) und von welcher Moulart: Kirche und Staat S. 358 sagt, dass ihre „Autorität in Sachen der Orthodoxie unbestreitbar ist“,[2]) wurde am 3. April 1869 verkündet, dass nach dem vaticanischen Concil die Bulle Unam sanctam in volle Kraft treten werde, nachdem schon am 2. Januar 1869 darin ausgeführt worden war, dass die Staatsgewalt der Kirchengewalt völlig untergeordnet sei, wobei die Bulle U. S. als das Hauptargument ins Feld geführt wurde mit den Worten: „Die Unterordnung des Staates unter die Kirche ist aber nicht bloss durch die Vernunft geboten; es ist diess auch die gewöhnliche Lehre der Väter und Lehrer der Kirche .... Endlich lehrt Papst Bonifaz VIII. in **seiner dogmatischen Bulle** Unam sanctam, indem er die beiden Gewalten mit den im Evangelium erwähnten beiden Schwertern vergleicht, ausdrücklich, dass die weltliche Gewalt der geistlichen unterworfen sein müsse.“

Es wird dann des Weiteren gegen den Tadel liberaler Blätter, welche der Bulle den dogmatischen Charakter absprachen, ausgeführt, dass und warum der dogmatische Charakter feststehe, und dabei besonders geltend gemacht, dass sie auch vom Papste Leo X. unter Zustimmung eines allgemeinen Concils, nämlich des fünften lateranensischen (1512—17), bestätigt worden sei. — Der Verfasser der verschiedenen Artikel über das Verhältniss von Kirche und Staat in der Civiltà war der Jesuit Liberatore, welcher sodann im Jahre 1871 dieselben in ein Buch unter dem Titel „Kirche und Staat“ (La chiesa e lo stato) zusammengefasst zu Neapel erscheinen liess.[3]) Darin bezeichnet

[1]) S. Weber: Staat und Kirche nach der Zeichnung und Absicht des Ultramontanismus. 1873, S. 164—65. n. 1.

[2]) Dagegen bemerkt freilich Hergenröther S. 756, als ihm die Artikel der Civiltà entgegengehalten wurden, „die einzelnen Artikel derselben seien noch lange nicht massgebend und über die Bedeutung von Privatarbeiten emporgehoben.“ Man sieht daraus die Kampfesweise unseres Gegners.

[3]) Eine kurze Anzeige davon findet sich aus der Feder von Dr. W. Martens in der „Zeitschrift für Kirchenrecht“ von Dove-Friedberg, Bd. 16 (1881) S. 231 ff.

Liberatore den Papst als den „König der Könige“, legt demselben eine aktuelle Gewalt über alle Getauften und sogar eine potenzielle Herrschaft über die Ungetauften bei und lässt im Papste die Spitzen beider Gewalten, der geistlichen und der weltlichen, zusammenlaufen. Er unterwirft dem höchsten Richteramte des Papstes „Alles und Jedes“, insbesondere auch den Gebrauch und die Uebung der politischen Herrscherrechte. Der Papst kann nach ihm die staatlichen Verfügungen eines Fürsten in rein weltlichen Angelegenheiten z. B. Finanz- und Militärsachen aufheben oder verbessern, — den Missbrauch der staatlichen Exekutivgewalt und der Waffen zügeln und deren rechten Gebrauch vorschreiben, — die staatlichen Gesetze und Richtersprüche, welche dem kirchlichen Interesse widerstreben, für null und nichtig erklären oder doch corrigiren, unwürdige Fürsten absezen![1]) Dieses Buch wurde alsbald auch von den namhaftesten ultramontanen Zeitschriften in England und Deutschland „über alles Mass gelobt und als eine correkte Zeichnung der katholischen Verhältnissbestimmung von Staat und Kirche angepriesen und den Gläubigen zur Nachachtung aufs eindringlichste empfohlen“.[2])

Aber nicht lange darnach wurde auch von anderen nicht dem Jesuitenorden angehörigen, jedoch ebenso curialistischen Schriftstellern die Bulle U. S. für eine ihrem ganzen Inhalte nach dogmatische, also jeden Katholiken im Gewissen verpflichtende, päpstliche Bulle erklärt.

So von dem bekannten bayerischen Domkapitular Dr. Wilhelm Molitor.[3]) In seiner Schrift: „Brennende Fragen“ 1874 trägt er zwar noch Bedenken, die ganze Bulle U. S. für schlechthin dogmatisch zu erklären, wendet sich aber gegen die Abschwächungsversuche derselben mit folgenden Worten: „Wie grossartig erscheint die Bulle U. S.! Wie kleinlich und armselig jene Interpretation derselben, welche, um ja nicht den liberalen Afterideen zu nahe zu treten, sich hinter die unein-

---

[1]) S. Martens a. a. O. und „Kirche und Staat“ S. 82 ff.

[2]) S. die Belege bei Weber: Staat und Kirche 1873, in dem Vorwort S. V—VII.

[3]) Eine kurze kritische Anzeige seiner Schriften findet sich ebenfalls von Dr. W. Martens in der „Zeitschrift für Kirchenrecht“ von Dove-Friedberg, Bd. 17. (1882) S. 57 ff.

nehmbare Veste des unfehlbaren Schlusssatzes der Bulle zurückzieht und die herrlichen Gedanken derselben preisgibt, weil sie dem Unglauben oder Halbglauben nicht gefallen.“ Er bekennt sich darin offen zur Ansicht, dass der Papst auch heute noch wie ehedem vollberechtigt sei, nöthigenfalls die Könige zu entthronen.[1]) In seiner „kanonistischen Studie“ aber, betitelt: „Die Dekretale per venerabilem von Innocenz III. und ihre Stellung im öffentlichen Rechte der Kirche“, sucht Molitor zu beweisen, dass die Lehre von der indirekten zeitlichen Gewalt der Päpste die durch alle christlichen Jahrhunderte hindurch von der Kirche und allen namhaften kirchlichen Schriftstellern festgehaltene Lehre gewesen sei, zu welchem Behufe er freilich den angeführten Stellen vielfach die grösste Gewalt anthut und oft aus ihnen das Gegentheil von dem, was sie wirklich sagen, herausliest. Doch kommt das hier nicht weiter in Betracht. Wir fragen hier nur, wie er sich zur Bulle U. S. stellt. Natürlich kommt er wiederholt auf dieselbe zu sprechen. Er nennt sie (S. 7) „mehr dogmatisch als canonistisch“ und sagt von ihr (S. 84) — darin mit mir ganz übereinstimmend — sie „bewegt sich vollständig im Lehrtone“.[2])

Molitor gibt sodann (S. 86 ff.) den Inhalt der Bulle an, wobei er den Schlusssatz bemerkenswerther Weise also übersetzt: „Desshalb (Porro) erklären und bestimmen wir, dass es allen Menschen zum Heile durchaus nothwendig sei, dem römischen Papste untergeben zu sein.“ Er ist aber ehrlich genug, zuzugestehen, dass die Bulle „Schwierigkeiten“ und „Verlegenheiten“ bereite, während Hergenröther sie für ganz unverfänglich hinstellt. Wolle man, fährt er S. 89 fort, „dieser vielfach angegriffenen, verdächtigten und geschmähten Urkunde“ eine unbefangene Würdigung angedeihen lassen, so dürfe man vor Allem den Schwierigkeiten nicht aus dem Wege gehen, welche sie biete oder zu bieten scheine. „Diese Schwierigkeiten mit Stillschweigen zu übergehen, mag ein diplomatisches Kunstwerk

---

[1]) S. Martens: Kirche u. Staat S. 82 u. 85.

[2]) K. Philipp ist natürlich in seinen Augen ein ausgeprägter „Josefinist,“ „ein Mann der Hinterlist und Heuchelei und der brutalsten Gewalt gegen die Kirche,“ ein „Cäsaropapist,“ — dagegen die Bulle „Ausculta fili“ „ein wahrhaft apostolisches Schreiben“! (S. 85).

sein, aber es entspricht nicht der aufrichtigen Wahrheitsliebe und der ächten Wissenschaftlichkeit.“ Worin bestehen nun diese „Schwierigkeiten“ nach Molitor? „Zwei Punkte“, sagt er, „erregen in der Bulle U. S. Anstoss und legen Missdeutungen nahe“; sie klingen befremdend und „sind ganz geeignet, nicht geringe Verlegenheit zu bereiten“: „Es ist diess der Satz von den zwei Schwertern, welche beide in der Gewalt der Kirche sind, und jener andere, welcher von der Einsetzung der weltlichen Fürsten durch die Kirchengewalt spricht“[1]) (S. 90).

Der eine „nicht geringe Verlegenheit bereitende“ Satz ist der von den beiden Schwertern, welche in der Kirche und in ihrer oder des heiligen Petrus Gewalt sich befinden, — ein Satz, welchen der Gesetzgeber „ganz klar hinzustellen und vor jeder Zweideutigkeit zu sichern“ bemüht war. Dieser Gedanke gehöre in dieser charakteristischen Fassung dem hl. Bernhard an, und „jene Stellen, wo er davon spricht, lassen keinen Zweifel darüber, dass er der Kirche beide beigelegt habe“ (S. 92). „Es ist, sagt Molitor, gegen Bossuet's versuchte Auslegung, keine Interpretation, sondern „ein verlegener Nothbehelf“, wenn man den einfachen klaren Sinn des hl. Kirchenlehrers . . . abschwächen will“ (S. 93), welches Urtheil dann näher begründet wird durch Bezugnahme auf eine grosse Reihe von anderen kirchlichen Schriftstellern, welche alle das Gleiche gelehrt hätten, insbesondere auf das nicht leicht zu beseitigende und für die richtige Interpretation der Bulle U. S. gewichtige Zeugniss, welches der Cardinalbischof von Porto im römischen Consistorium kurz vor Eröffnung der römischen Synode für jene Theorie abgelegt habe.

Molitor wendet sich dann gegen die ganz ungerechtfertigten

---

[1]) Molitor erkennt, nebenbei bemerkt, deutlich, dass die von Bonifaz angewendeten Schriftstellen unrichtig ausgedeutet worden sind. Statt nun aber einen gerechten Tadel darüber auszusprechen, will er „völlig von der Frage absehen, in wie weit die hier angewendeten Schriftstellen in solcher Weise ausgedeutet zu werden vermögen,“ das sei eine Controverse mehr der exegetischen Wissenschaft als des kanonischen Rechtes; auf dem kirchenrechtlichen Gebiete genüge es, zu wissen, welche kanonischen Sätze man aus jenen Sätzen abgeleitet habe oder vielmehr mit denselben zu stützen gewohnt war. Die Rechtsanschauung des Papstes wäre aber dieselbe geblieben, wenn man sie auch mit anderen Argumenten als jener mystischen Schriftauslegung aufrecht erhalten hätte.

Auslegungen der Bulle durch Manning („Vatikanische Decrete“) und Graf Fugger-Glött („Die Staatsgefährlichkeit der römisch-katholischen Kirche“ 1875)[1]) und sucht nun S. 97 ff. aus der „nicht geringen Verlegenheit“, welche ihm die Bulle U. S. bereitet, durch eine überaus sophistische Erklärung des Wortes jurisdictio sich herauszuwinden, um (S. 100) dann zum Resultate zu gelangen: die Bulle U. S. wolle mit dem Satze, dass die beiden Schwerter in der Kirche und in deren Gewalt seien, lediglich die Wahrheit ins Gedächtniss rufen, dass die Kirche gerade so gut wie der Staat eine selbständige, autonome und in ihrem Gebiete souveräne Macht sei, dass sie eine societas perfecta sei, welche unabhängig neben und beziehungsweise über den Staat gestellt sei. — Damit will Molitor, wie sich aus dem sonstigen Inhalte seiner Schrift ergibt, sagen: Die Kirche habe eine indirekte Gewalt über den Staat, welche sich „auf **alle** weltlichen Angelegenheiten beziehen kann, wie viele nur immer mit dem übernatürlichen Zwecke der Kirche in Berührung kommen.“ Aber das Eingreifen der geistlichen Gewalt könne „nur im Nothfalle — casualiter, in subsidium, ex jurisdictione non ordinaria, wie die Quellen sich ausdrücken — eintreten.“ Eine „causa ardua, eine wichtige und schwierige Sache, wird verlangt, und das peccatum . . . muss ein mortale sein, wenn der höchste geistliche Richter seine Jurisdiction auf das weltliche Gebiet ausdehnen soll.“ „Sind aber diese Voraussetzungen gegeben, so erstreckt sich diese Jurisdiction, welche übrigens nur dem Papste zukommen kann, . . . auf das ganze weltliche Gebiet, wie einstimmig die Kanonisten und Theologen lehren. Dann be-

---

[1]) Der Erstere legt der Bulle U. S. ein definitiv entscheidendes Ansehen bei, hält ihren Inhalt für ganz wahr, obwohl er sie nicht für durch und durch dogmatisch erachtet, und läugnet nicht das Recht des Papstes, die Fürsten abzusetzen, ist aber der Meinung, es sei die Ausübung dieses Rechtes „unter den gegenwärtigen Verhältnissen“ nicht möglich oder doch moralisch unmöglich, weil sie aller Billigkeit und der natürlichen Gerechtigkeit widerspräche. Der Letztere aber nimmt lächerlicher Weise, — aber offenbar, um ebenfalls den „Schwierigkeiten“ zu entgehen, — drei Schwerter an und meint, das dritte, nämlich das eigentlich weltliche Schwert der Fürsten sei von der Bulle U. S. unberührt geblieben!!“ (Vergl. dazu auch Martens: Kirche und Staat, S. 81—82, 86—87.)

steht kein Unterschied, ob es sich um eine Frage des öffentlichen oder des Privatrechtes handelt, ob es die gesetzgebenden oder die vollziehenden Gewalten, ob es den Fürsten oder den Unterthanen betrifft.“ (S. 239.)

Diese indirekte, von Gott übertragene Gewalt setze aber, fügt Molitor bei, wenn sie ausgeübt werden soll, „gewissermassen“ die Anerkennung von Seiten der christlichen Völker voraus. Denn es sei ein grosser Unterschied zwischen dem Rechte und der Möglichkeit es auszuüben. In Zeiten, wo die Verhältnisse so liegen, dass die Anwendung dieser Gewalt nur zur Verwirrung und zu gesteigerter Zwietracht führen würde, sei es für den Papst eine moralische Unmöglichkeit, davon Gebrauch zu machen, obschon das Recht besteht. (!)

Die Kirche sei als vollkommene Gesellschaft in die Welt eingetreten, als der civilisirte Erdkreis dem römischen Imperator gehorchte. Sie sei sich ihres Zweckes und ihrer Gewalten (!) wohl bewusst gewesen, aber das Senfkorn sei noch nicht zum Baume herangewachsen gewesen (was ins ehrliche Deutsch übersetzt nur heissen kann: Die Päpste konnten die römischen Kaiser nicht absetzen, weil sie damals die Macht dazu noch nicht hatten). Nachdem sie aber ihre Fundamente gelegt hatte, sei sie selber an die Spitze der Völker getreten und die christlichen Völker hätten die „kirchliche Gewalt in ihrer Machtvollkommenheit“ anerkannt, und jene Reihe von grossen Päpsten hätten „ihr erhabenes Amt als höchste Richter der Christenheit“ erfüllt.

Seit der Reformation aber „musste der apostolische Stuhl von der Ausübung jener Jurisdiction absehen. . . . Er that es, aber er verzichtete nicht auf das Recht, welches dem Primat bleibt, weil es göttlicher Anordnung ist und mit der von Gott gegebenen Constitution der Kirche und deren Stellung der weltlichen Gewalt gegenüber enge zusammenhängt. Das ist die Lage der Gegenwart“ (S. 241).

Molitor will damit offenbar sagen, der Papst müsse und werde von seiner indirekten Gewalt gegen den Staat Gebrauch

machen, sobald es die Verhältnisse gestatten, d. h. sobald die christlichen Völker die indirekte Gewalt wieder anerkennen. Es müsse also das unablässige Streben der Kirche darauf gerichtet werden, wenigstens den künftigen Generationen die neuen Dogmen von der Unfehlbarkeit des Papstes und seinem Universalepiscopate einzupflanzen und einzuprägen.

Bekanntlich heisst es in einer vom Kardinal-Erzbischof Rauscher verfassten und vom 10. April 1870 datirten Vorstellung der Minoritätsbischöfe auf dem vaticanischen Concil (S. Friedberg, Aktenstücke, S. 478 ff.): „Eine andere Lehre über die Beziehung der geistlichen Gewalt zur weltlichen (als die in der Bulle U. S. enthaltene) legen wir und fast alle Bischöfe der katholischen Welt dem christlichen Volke vor. Wir lehren nämlich: . . . jede (der beiden Gewalten) sei in dem ihr anvertrauten Gebiete nach Gott die höchste und in ihrem Walten der andern nicht unterworfen. Der weltliche Fürst als Glied der Kirche sei der kirchlichen Gewalt untergeben, welcher das Recht verliehen ist, auch Kaiser und Könige mit kirchlichen Strafen zu ahnden, nicht aber das Recht, sie abzusetzen und die Untergebenen des Gehorsams zu entbinden. Die Gewalt Könige und Kaiser zu richten, welche die Päpste des Mittelalters ausübten, sei ihnen durch eine besondere Gestaltung des öffentlichen Rechts zugestanden worden, nach dem vollständigen Umschwung in den öffentlichen Institutionen und selbst in den Privatverhältnissen, sei sie jedoch sammt dem Fundament, auf welchem sie ruhte, verschwunden . . . Es müssen jedoch die Gefahren angezeigt werden, welche für die Kirche aus einem Dekrete (gemeint ist die Unfehlbarkeitsvorlage) entstünden, das mit dieser unserer Lehre nicht übereinstimmte; es ist niemanden unbekannt, dass es unmöglich ist, die bürgerliche Gesellschaft nach der in der Bulle U. S. aufgestellten Regel zu reformiren.“

Gegen diese offenbar richtigen Worte der Minoritäts-Bischöfe erhebt sich Molitor — ohne freilich sie zu nennen aber mit ganz unverkennbarer Spitze — in der „Einleitung“ seiner Schrift (S. X u. f.) mit folgendem bemerkenswerthen Appell an die echt katholischen Schriftsteller: „Man wende hier nicht ein, dass es eine Unmöglichkeit sei, die historisch gewordenen und vorüber-

gegangenen Zustände früherer Jahrhunderte wieder zurückzuführen. Wir wissen das recht gut und sind uns der menschlichen Ohnmacht wohl bewusst, den christlichen Staat wieder herzustellen. Aber sind denn die geistigen Waffen so gering anzuschlagen, welche wir gewinnen, wenn wir zu der richtigen Erkenntniss über das Verhältniss von Staat und Kirche gelangt sind? Ist nicht schon viel gewonnen, wenn endlich einmal unsere eigenen Vorurtheile über die äussere Machtstellung der Kirche im Mittelalter gründlich beseitigt werden und wir in dem höchsten Richteramte des Papstes etwas anderes erkennen, als einemehr oder weniger entschuldbare Usurpation hierarchischer Herrschergelüste? Und stellt sich nicht täglich mehr die unabweisbare Verpflichtung für uns dar, soviel an uns ist, die Wissenschaft des Völkerrechts und des Staatsrechtes auf christlicher Grundlage zu restauriren? Wird diess etwa mit halben Prinzipien gelingen?“ ..... „Wer ein katholisches Staatsrecht schriebe, würdesich ohne Zweifel um Staat und Kirche gerade in der jetzigen Zeit sehr verdient machen. Denn das Bedürfniss der Restauration der Staatswissenschaften liegt am Tage.“

Nun, ich meine, offener können die Zielpunkte der konsequenten Infallibilisten nicht dargelegt werden als es von Molitor geschehen ist. Auf der Grundlage der besonders in der Bulle U. S. entwickelten hierokratischen Lehre über das Verhältniss von Staat und Kirche soll die Wissenschaft des Völkerrechts und des Staatsrechts „restaurirt“ werden! —

Haben wir also, frage ich, im Jahre 1869 im „Gutachten“ und im J. 1871 in der „Unvereinbarkeit“ so sehr Unrecht gehabt mit der Behauptung, dass die neuen Dogmen mit ihren Consequenzen dem modernen Staate Gefahr drohen? Und dürfen unsere Staatsmänner den neuen Lehren Vorschub leisten? —

Molitor vertheidigt zwar nicht die Lehre von der direkten Gewalt des Papstes im Zeitlichen, weil es ihm doch zu extrem ist, dass der Papst der König der Könige, ja sogar der Eigenthümer und Herr aller Dinge sei. Um so zäher aber klammert er sich an die Lehre von der „indirekten“ Gewalt des Papstes an, welche die echt katholische Lehre sein soll. Er will damit

den „Schwierigkeiten“ und „Verlegenheiten“, welche die Bulle U. S. bereitet, entkommen.

Wie aber das möglich sein soll ohne Revolution des ganzen bestehenden Rechtszustandes, ist nicht einzusehen.

Denn für jeden einigermassen klar sehenden Verstand ist ja der Unterschied zwischen der direkten und indirekten Gewalt des Papstes ein verschwindend geringer, um nicht zu sagen gar keiner, wie ich schon oben bemerkt habe. Und Molitor selbst gesteht das in einem unbewachten Augenblicke (auf S. 178) zu, indem er sagt, die sogenannte Theorie der direkten Gewalt, welcher einzelne Theologen und Kanonisten huldigten, bilde „beim rechten Licht betrachtet keinen eigentlichen Gegensatz zu der Theorie von der indirekten Gewalt.“

Dass übrigens die consequenten Infallibilisten auch vor der Revolution nicht zurückschrecken, in der Hoffnung, dass ihr System dann zum Siege gelangen werde, werden wir weiter unten noch sehen.

Wie sucht aber Molitor der zweiten „Schwierigkeit“ der Bulle U. S., nämlich der Lehre von der Berechtigung des Papstes zur Einsetzung (und fügen wir ergänzend hinzu Absetzung!) der weltlichen Fürsten zu begegnen? Hier ist zunächst interessant, dass er gegen Hergenröther — freilich wieder ohne ihn zu nennen — welcher, offenbar um die Wucht der Bulle U. S. etwas abzuschwächen, auf S. 302 n. 9 den „allzugewaltsamen“ Versuch gemacht hat, nachzuweisen, dass das Wort „instituere“ eher mit „unterweisen“, „belehren“, als mit „einsetzen“ zu übersetzen sei, in zutreffender Weise ausführt, dass das instituere der Bulle U. S. nur mit einsetzen übersetzt werden dürfe. Doch dürfe man — fügt Molitor, offenbar erschrocken ob seiner eigenen Auslegung, welche ja „bedenkliche Verlegenheit“ bereitet, abschwächend hinzu — bei dieser Einsetzung nicht daran denken, es nehme die geistliche Gewalt Recht und Macht in Anspruch, den weltlichen Fürsten die weltliche Gewalt in jenem Sinne des Wortes zu übertragen, als ob diese letztere etwa lediglich ein Ausfluss der ersteren und von ihr abgeleitet sei, da der Grundsatz feststehe, dass die weltliche Obrigkeit eine Anordnung Gottes, nicht der Kirche oder des Papstes sei; einen solchen Lehrsatz aufzustellen, sei die Bulle U. S. weit

entfernt (?). Die Kirche ertheile nur „gleichsam“ die institutio corporalis, welche das Recht nicht gebe, sondern in dessen faktischen Besitz einweise.[1])

Damit meint Molitor keine gezwungene Auslegung zu geben! — Ich aber sage darauf: das ist eine durch und durch unhaltbare Auslegung, welche der Wortlaut der Bulle („Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam instituere habet et judicare si bona non fuerit“) nie und nimmer zulässt, denn es würde das instituere im Sinne von Einführung ins Amt durch Salbung und Krönung kein Gegensatz sein zum nachfolgenden judicare. Auch passt diese Auslegung gar nicht in die offen vorliegenden Intentionen des P. Bonifazius.

Und anderwärts fällt Molitor auch wieder ganz aus seiner Rolle. Er sucht ja im Verlaufe seiner Schrift (Die Decretale Per venerabilem) die Lehre von der indirekten Gewalt der Kirche über den Staat bis zur heiligen Schrift hinaufzuführen und bemerkt S. 218 ff., es würden die „schriftlichen Zeugnisse der Ueberlieferung des ersten Jahrtausends durch eine Reihe von geschichtlichen Thatsachen unterstützt und gleichsam ergänzt, welche, im rechten Lichte betrachtet, keinen Zweifel darüber bestehen lassen, dass schon längst vor Gregor VII. und vor Innocenz III. die von ihnen behauptete Machtfülle des apostolischen Stuhles anerkannt und von den Päpsten im nämlichen Geiste ausgeübt war.“ Zum Beweise dafür verweist M. auf die „Uebertragung der abendländischen Kaiserwürde an Karl den Grossen durch Papst Leo III.“, welcher politische Akt in der Geschichte so feststehe, dass alle Versuche, denselben anders zu deuten, als missglückt bezeichnet werden müssten! Sodann auf „jenen Spruch des Papstes Zacharias, wodurch die Merovinger in Chilperich der fränkischen Königskrone verlustig gingen und die Karolinger in Pipin den erledigten Thron bestiegen“, und endlich auf „jene Urkunde des Papstes Gregor I. vom Jahre 602, worin dieser erkläre, dass, wer immer, sei es

---

[1]) So trifft er denn wieder mit Hergenröther zusammen, welcher auf S. 303 in n. 9 sagt, dass, wenn man unter institutio nicht die Unterweisung verstehen wolle, man doch nur an eine institutio corporalis zu denken habe, die bei der Salbung und Krönung der Könige vorkam, nicht an die Erhebung zur Würde selbst.

König oder Priester oder Richter oder sonst eine weltliche Person diese Privilegien antaste, seiner Gewalt oder Würde verlustig gehe.“ „Ein Gregor der Grosse hätte“ — sagt Molitor — „eine solche Strafandrohung nicht ergehen lassen können, wenn er nicht von jener höchsten Gewalt des apostolischen Stuhles überzeugt war, welche die Schule später die indirekte nannte.“ Und in seinen „brennenden Fragen“ zählt er eine grosse Reihe von Absetzungsurtheilen der Päpste auf (S. 144 ff.) und antwortet auf die Frage, ob man denn wirklich im Ernste die Absetzungen der Fürsten durch die Päpste vertheidigen könne, also: „Ich muss sie vertheidigen, wenn ich nicht an der Kirche selbst ganz irre werden soll. Entweder sind die Statthalter Christi Jahrhunderte lang die herrschsüchtigsten Usurpatoren gewesen, und das kann ich mit meinen katholischen Begriffen schlechterdings nicht vereinigen; oder aber die Binde- und Lösegewalt, welche den Päpsten übertragen worden ist und vom Heilande selbst als eine allgemeine, unbeschränkte bezeichnet wurde, erstreckt sich auch über die Throne der weltlichen Gewalthaber.“

Ich führe das Vorstehende nur an, um zu beweisen, dass Molitor den Päpsten das Recht zur Absetzung der Fürsten in Wahrheit vindicirt und als consequenter Infallibilist vindiciren muss, seitdem Papst Pius IX. im Syllabus Thesis 23 gelehrt hat, die Päpste hätten ihre Gewalt nicht überschritten, und die Rechte der Fürsten nicht usurpirt! — auf welche Lehre hinzuweisen die Curialisten oder Infallibilisten auch nie verfehlen.

Die Infallibilisten mögen sich wenden und drehen wie sie wollen, sie werden nie und nimmer angesichts des klaren Wortlauts und Sinnes der Bulle U. S. die Thatsache aus der Welt zu schaffen vermögen, dass P. Bonifaz die absolute Unterwerfung der weltlichen Fürstengewalt unter den Papst gelehrt habe. Daran ändert auch der Umstand, dass die Einen die Bulle nur im Schlusssatz, die Anderen ihrem Inhalt nach für dogmatisch halten, gar nichts. Denn — selbst angenommen aber nicht zugegeben, — dass nur der Schlusssatz, beginnend mit den Worten „Porro subesse“ dogmatisch sein sollte, nicht aber auch der übrige Inhalt; auch dann noch ergibt sich, dass P. Bonifaz die Unterordnung des Staats, der Fürsten unter die höchste

Gewalt des Papstes gelehrt hat, was jetzt positiv festgestellt werden soll.

Bonifaz lehrt: Es sei für jede menschliche Creatur („omni humanae creaturae") zum Seelenheile nothwendig, zu glauben, dem römischen Papste unterworfen zu sein.

Was bedeutet nun aber der Ausdruck: „omni humanae creaturae"? Das ist die entscheidende Frage! [1]) Gewöhnlich übersetzt man die lateinischen Worte mit „jede menschliche Creatur" im Sinne von „jeder Mensch" oder „alle Menschen".

Wäre nun diese Uebersetzung die richtige, so hätte also Papst Bonifaz gelehrt, dass auch die Juden und Heiden dem römischen Papste unterworfen seien. Nun ist es aber meines Wissens ein unumstösslicher Grundsatz der christlichen Kirche und des canonischen Rechts, dass die Kirche oder der Papst nur eine Gewalt habe über die Christen, nicht aber über die Ungläubigen.[2])

Wer also mit Molitor die Worte „omni humanae creaturae" mit „alle Menschen" übersetzt, beschuldigt damit, wissentlich oder gedankenlos, den Papst Bonifaz einer argen Ketzerei!

Das hat man offenbar auch auf dem V. lateranensischen Concil gefühlt und darum das „omni humanae creaturae" durch die Worte: „omnes Christi fideles" „erklärt," wie uns der Fuldaer Hirtenbrief mittheilt. Wir werden aber auf diesen Punkt weiter unten zurückkommen.

Derselbe Hirtenbrief gesteht zu, dass der „Ausdruck: omni humanae creaturae entlehnt ist aus dem I. Briefe des heiligen Petrus II. 13." Es muss also Papst Bonifaz diesen Ausdruck auch im Sinne des heiligen Petrus genommen haben, wenn anders er nicht gedankenlos verfuhr, was nicht anzunehmen ist.

Die Frage ist also: Was verstand denn der heilige Petrus

---

[1]) Das Verdienst, auf diesen Hauptpunkt hingewiesen und ihn richtig gestellt zu haben, gebührt dem Prof. Dr. H. J. Reinkens: „Revolution und Kirche," 1876, worin die Bulle U. S. „einer vernichtenden Kritik unterzogen ist," wie Wattenbach in s. Geschichte des Papstthums (1876) S. 223 sich ausdrückt.

[2]) Auch Molitor sagt unter Bezugnahme auf Thomas von Aquin und Tarquini S. 114: „Ueberhaupt steht fest, dass die Kirche gegenüber den Nichtgetauften keinerlei Jurisdiktion in Anspruch nimmt."

unter „omni humanae creaturae? Schlagen wir die Stelle auf — ich benutze wieder die Ausgabe der heiligen Schriften des neuen Testaments von meinem seligen Freunde Prof. Dr. Wilh. Reischl (1866) S. 1073 —, sie lautet: „Seid demnach untergeben jeder menschlichen Schöpfung um Gottes willen, sei es dem Könige, als Höchstgestellten, oder den Statthaltern, als durch ihn geschickten zur Beahndung der Uebelthäter, zur Belobung aber der Gutesthuenden, weil es so ist der Wille Gottes, dass ihr Gutes thuend zum Schweigen bringet unverständiger Menschen Unwissenheit“ u. s. w. Es ist auf den ersten Blick klar, dass der heilige Petrus mit den Worten: „Seid demnach untergeben jeder menschlichen Schöpfung“ nicht „alle Menschen“ gemeint hat, sondern die irdischen weltlichen Gewalthaber, die Könige und deren Statthalter.

Reischl fügt denn auch in der Anm. n ebenso schön als richtig bei: „Menschliche Schöpfung“ nennt der Apostel nicht „alle die Menschen selbst“, sondern die gesetzliche Verfassung je eines politischen Gemeinwesens, wie solche auf dem Wege der Geschichte zu Stande gekommen und Geltung hat kraft menschlicher Thätigkeit und oberherrlichen Ansehens. . . . . „„Zuhöchst““, mithin unmittelbar unter Gott steht im Reiche (Staate) der „König“, der thatsächliche Inhaber mithin der rechtmässig obersten Staatsgewalt — (Souveränetät) — unangesehen, welchen Namen er auch sonst trage und auf welchem Wege und unter welchen Bedingnissen er zum höchsten Machtbesitze gelangt ist. Für das damalige römische Reich galt das griechische Wort „König“ (Basileus) auch für den lateinischen Titel „Imperator“ oder „Cäsar“ = Kaiser.“ . . . . . Und in der Anm. o (S. 1074) bemerkt Reischl echt christlich: „Treu diesem Worte des Fürst-Apostels, litt die Christenheit, was je die rechtmässige Obrigkeit auch Ungerechtestes und Grauenvolles über sie verhängte. Keine Hand erhob sich gegen Richter oder Henker zu gewaltsamer Abwehr, über keine Lippe kam ein Fluch-Gebet um Rache wider die Verfolger.“

Hat nun der hl. Petrus den Ausdruck „omni h. c.“ nur im Sinne von „jeder weltlichen Obrigkeit“ genommen, und hat

P. Bonifaz, der ja absichtlich seine Lehrsätze mit lauter Bibelstellen belegt hat, denselben Ausdruck im Sinne des hl. Petrus genommen und verstanden wissen wollen: so muss der Schlusssatz der Bulle U. S. ganz anders übersetzt und verstanden werden, als man — ganz gedankenlos oder unehrlich[1]) — gewöhnlich thut, nämlich so: „Weiters (ferner, sodann, d. h. nach all dem Vorausgeschickten) erklären, sagen, definiren und verkünden Wir als zur Nothwendigkeit des Heiles gehörig für **jede weltliche Obrigkeit,** dem Römischen Papste unterworfen zu sein."

Bei einem also lautenden Schlusssatze hat die Bulle U. S. allein einen consequenten Abschluss und gewinnt man überhaupt einen vernünftigen Zusammenhang. Durch die ganze Bulle hindurch wird ja Papst Bonifaz nicht müde, in immer neuen Wendungen zu lehren, dass alle Gewalt, die geistliche und die weltliche, in der Person des römischen Papstes concentrirt sein müsse, welcher die Fürsten einzusetzen und abzusetzen befugt sei. Von den übrigen Menschen und von dem blossen Glauben an den „Primat" ist dabei so gut wie keine Rede. Oder sollte Bonifaz, der seine Bulle zunächst gegen den französischen König Philipp gerichtet hat, wie aus Allem, was wir über deren Entstehung wissen, hervorgeht, der das kranke Staatswesen Frankreichs auf der Synode von Rom ordnen und nöthigenfalls den französischen König abzusetzen wie einen Trossbuben (garcio) erklärt hatte, sollte dieser Papst seine Bulle wirklich geschlossen haben mit dem Satze: Wir lehren, dass alle Menschen dem römischen Papste in geistlichen Dingen untergeben sein müssen? Das wäre wahrlich ein Schluss, auf welchen des Dichters Wort in gewissem Sinne Anwendung fände: Desinit in piscem mulier, superne formosa! Einer solchen Inconsequenz und Feigheit dürfen wir den gewiegten Juristen und gewaltsamen, charakterfesten P. Bonifaz nicht für fähig halten.

[1]) Kraus: „Lehrb. d. K.-Gesch.," III. Aufl. S. 370 hält es für genügend, zu sagen: „Reinkens, Revolution u. Kirche, 1876, S. 19 u. Wattenbach, Gesch. d. Papstth., S. 223 (vgl. D. Merk. 1881, 12) wollen hier, ohne Berechtigung, creatura = Obrigkeit erklären." Indem Kraus auf den „Deutschen Merkur" verweist, will er wohl sagen, dass er die beiden genannten Autoren nicht selbst gelesen habe? Es wäre doch wohl der Mühe werth gewesen! —

Und stimmt vielleicht sein Verhalten vor und nach Erlass der Bulle U. S. mit dem wahren von uns ermittelten Inhalte seiner Bulle nicht überein? Die Antwort ist: Ganz und gar! Greifen wir aus seinen zahlreichen Bullen nur ein Paar heraus zum Belege unserer Behauptung. Im J. 1300, also 2 Jahre vor Erlass der Bulle U. S., schrieb Bonifaz an den Herzog v. Sachsen [1]): „Der apostol. Stuhl, von Gott gesetzt über die Könige und Reiche (divinitus constituta super reges et regna) innehabend den Principat, dem jede Seele als einem gleichsam erhabeneren Vorrange unterworfen sein muss (cui omnis anima quasi sublimiori praeeminentiae debet esse subjecta), **durch welchen** die Fürsten herrschen und die Mächtigen Gerechtigkeit üben und die Könige regieren und die Gesetzgeber die Rechte feststellen (per quam principes imperant et potentes decernunt justiciam ac reges regnant et legum conditores jura decernunt), ... hat das Römische Reich in der Person Karls des Grossen auf die Deutschen übertragen und das Recht, den Römischen König, der dann zum Kaiser befördert werden soll, zu wählen, gewissen geistlichen und weltlichen Fürsten zugestanden (concessit), und was an Ehre, Vorrang, Würde und Stand das Römische Kaiser- oder Königreich hat, das ist ein Ausfluss der Gnade, Wohlthat und Einräumung des apostolischen Stuhles, (ab ipsius sedis gratia, benignitate et concessione manavit), **von dem** die jeweiligen Römischen Kaiser die Gewalt des Schwertes erhalten haben (a qua Roman. Imperatores ... receperunt gladii potestatem)“ u. s. w.

Ich hatte in meiner Schrift „Die Unvereinbarkeit“ S. 28 die Hauptstelle der Bulle U. S. — wornach der Papst sich für berechtigt erklärt, die weltliche Gewalt einzusetzen und zu richten, — angeführt und S. 29 gesagt: „Dass daraufhin der P. Bonifaz den König Philipp von Frankreich seines Reiches entsetzte, die Unterthanen vom Eide der Treue gegen ihn entband u. s. w. war einfach eine Anwendung dieses göttlichen Rechtes u. s. w.“

Hergenröther wirft mir nun S. 310 n. 8 vor, ich hätte

[1]) S. die Stelle bei Friedberg in Dove's Z.-S. a. a. O. S. 73. n. 5.

eine historische Fälschung begangen, und sucht den weiteren Verlauf der Ereignisse so darzustellen, dass alle Schuld nur auf den König Philipp fällt. Ich muss aber meine frühere Behauptung vollkommen aufrecht erhalten. Hergenröther erzählt selbst, dass P. Bonifaz in einer neuen Bulle (Per processus nostros vom 13. April 1305) „aussprach, dass K. Philipp trotz seines erhabenen Ranges und seiner Privilegien der Excommunication verfallen sei“ (S. 309), fügt aber — zur Beschönigung des Papstes — bei: „Die Publication dieser letzteren Constitution sollte wahrscheinlich (?!) erst dann erfolgen, wenn der König jede Versöhnung zurückgewiesen und den Papst zur Strenge genöthigt haben würde. Gab er keinerlei Genugthuung, so glaubte der Papst mit seiner ganzen geistlichen und weltlichen Macht (spiritualiter et temporaliter) gegen ihn einschreiten zu müssen.“

Die Wahrheit ist aber, dass der Papst am 13. April 1303 mittelst der genannten Bulle („Per processus nostros“) seinem Legaten, dem Kardinal Le Moine, den Auftrag ertheilte, dem Könige mitzutheilen, dass er trotz seiner königlichen Würde und der ihm früher ertheilten gegentheiligen Privilegien dem Bann verfallen sei, und dafür zu sorgen, dass das auch allgemein bekannt werde, was auch ausgeführt wurde und wesshalb der Ueberbringer dieses Auftrages, Nicolaus von Benefrakt, auch verhaftet wurde.[1]) Wie kann also Hergenröther S. 314 behaupten, dass die Bulle Per processus nostros „nicht die Bedeutung einer öffentlich ausgesprochenen Excommunicationssentenz hatte“?! Und wie konnte Bonifaz in der Bulle vom 15. August 1303 sagen: „Philipp verläumdet uns, um sich für den Bann zu rächen“, wenn dieser Bann erst am 8. September 1303 publicirt werden sollte, wie Hergenröther gleichfalls S. 314 behauptet?!

Hergenröther erzählt ferner S. 310: „Dieser (der Papst), bereits von den Vorgängen zu Paris vom März unterrichtet, ermahnte die Bewohner der ehemals zum römisch deutschen Reiche gehörigen Provinzen am 31. Mai, die Fesseln ihrer zum Schaden des Reiches bisher erduldeten Knechtschaft abzuwerfen; er suchte durch Anerkennung der Könige Friedrich von Sicilien

[1]) Drumann II. S. 73—75.

und Albrecht von Deutschland . . . . seine äusserlich so gefährdete Lage dem ihm von Frankreich drohenden Schlage gegenüber möglichst zu verbessern und die Zahl seiner mächtigen Gegner . . . . zu vermindern.“ Das sieht nun ziemlich harmlos aus. Aber die volle und ganze Wahrheit ist die, dass der Papst den König Albrecht — welchen er früher als einen „Königsmörder“ verworfen und dessen Unterthanen vom geleisteten Treu-Eide entbunden hatte, (Drum. I. S. 212, 214, 220), erst dann und nur darum anerkannte, als und weil er seiner Hilfe gegen Philipp dringendst bedurfte. Aber ich muss mich corrigiren, nicht „anerkannt“ hat er ihn, sondern eingesetzt(!). In seiner Rede im Consistorium am 30. April 1303 sagte er unter Anderem: „wie die Christen nach Christus benannt werden, so gehen alle Tage d. h. alle Gewalten von Christus und von seinem Statthalter, dem Nachfolger des Petrus, aus. Es ist bekannt und urkundlich verbürgt, dass der Statthalter Christi das Kaiserthum von den Griechen auf die Deutschen übertragen hat . . . . die Zeit ist gekommen, ihn (den Albrecht) über Völker und Reiche zu setzen, damit er ausreisse, zerstöre, baue und pflanze. Im Namen Gottes **setzen wir ihn heute ein** . . . . Denn wie der Vater dem Sohne die Macht nicht in der Zeit, sondern in Ewigkeit gegeben hat, so hat Christus sie seinem Statthalter in der Zeit gegeben und damit das Recht, den Kaiser einzusetzen [1]) und das Kaiserthum zu übertragen. Und hier mögen die Deutschen wohl bemerken, dass, wie das Kaiserthum von Anderen auf sie übertragen ist, der Stellvertreter Christi es nach seinem Gutdünken von ihnen auf Andere übertragen kann“ (!) . . . . „Der Vater des Königs (Albrecht), Rudolf, war katholisch, und der Kirche und der Wahrheit treu ergeben; seine Wahrhaftigkeit wurde zum Sprichwort. Wollte jener (Albrecht) sich des Gegentheils schuldig machen, so könnte er es nicht, denn unsere (des Papstes) Hände sind nicht gebunden, unsere Füsse nicht gefesselt, dass wir ihn oder irgend einen andern Fürsten nicht zu zügeln vermöchten“ [2]) (s. Drumann II. S. 80—82).

[1]) Das ist doch wohl der beste Beleg für die Bedeutung des Wortes „instituere“ in der Bulle U. S.! —

[2]) Hinweis auf das „judicare“ der Bulle U. S.!

Ein ander Mal befiehlt Papst Bonifaz den Bewohnern Ungarns bei Strafe des Bannes, dem von ihm anerkannten Könige von Ungarn zu gehorchen und sich von dem Könige Wenzeslaus II. von Böhmen (welchen ein Theil der Magnaten zum Könige erwählt hatte) und seinem Sohne gänzlich loszusagen, „indem wir sie von den Eiden, welche sie etwa geschworen haben, entbinden ....“ (eod. II. S. 87). Ja Bonifaz schritt auch Philipp gegenüber zur Absetzung, was Hergenröther einfach verschweigt. Er gab das französische Reich als eröffnetes päpstliches Lehen, dessen Besitz Philipp durch Ungehorsam gegen den Lehensherrn und durch andere Frevel verwirkt habe, an König Albrecht (s. Drumann II. S. 107 und n. 30), — ein Geschenk, welches Albrecht freilich zurückwies, da er es wegen der Erbitterung der Franzosen, dass man ihnen einen fremden Herrscher aufzudrängen suchte, doch nicht hätte einstecken können (eod. S. 108—9). Und in der von Bonifaz entworfenen und auf den 8. September 1303 datirten Bannbulle Super Petri Solio (s. Drumann II S. 109 u. ff.), — die aber und nur wegen seiner am 7. erfolgten Gefangennahme nicht publicirt werden konnte — legt sich Bonifaz als Statthalter Christi das Richteramt bei über die Grossen und Kleinen und sagt: „Wir verhängen keine Strafen über Philipp, den König der Franzosen, sondern kündigen sie ihm nur von Rechtswegen an, da er wegen seiner Vergehen im **Banne ist**, **wie jeder weiss**, und damit sein Urtheil empfangen hat .... Wir schickten unseren geliebten Sohn Johannes Cardinalpriester ... zu Philipp, ihm die Absolution anzubieten, da er offenbar im Banne ist ... Philipp hat ... den Bischof von Pamiers und Nicolaus von Benefrakt, den Ueberbringer von Briefen, in welchen wir dem Cardinal befahlen, bekannt zu machen, dass der König im Banne sei, eingekerkert ... Da es nun erwiesene Thatsache ist, dass der König keinem das Reisen durch sein Land zum apostolischen Stuhle gestattet .... so erklären wir, dass er offenbar durch den Bann gebunden ist .... und **seine bisherige Macht weder selbst noch durch Andere ausüben darf, und die Getreuen und Vasallen von den ihm geschwornen Eide entbunden sind** .... entbinden wir ... von jeden Eiden,

solange der König im Banne bleibt, und verbieten unter Androhung des Fluches, sie für verbindlich zu halten, da man Gott mehr gehorchen muss als den Menschen (!), und ein christlicher Fürst, der Gottes Gebote [1]) mit Füssen tritt, keine Treue fordern kann, ... heben die Bündnisse auf, mit welchen Fürsten sie irgend geschlossen sein mögen, und vernichten die Eide, die sie bekräftigen.“

Wer hat also die Geschichte gefälscht, ich oder Hergenröther?

Ist somit unsere Uebersetzung und Auslegung der Bulle U. S. die allein richtige, dann ist auch die Lehre von der direkten (oder indirekten) Gewalt der Päpste im Zeitlichen seit Bonifaz VIII. bereits wirklich definirt, wenn anders alle Päpste seit dem heiligen Petrus, sobald sie „ex cathedra“ sprechen, unfehlbar sind. Dann müssen aber auch die Infallibilisten alle Consequenzen dieses dogmatisch festgestellten „hierokratischen Systems“ auf sich nehmen, welche Martens (Kirche und Staat) S. 7 ff. aus dem canonischen Rechte vollkommen richtig und erschöpfend zusammengestellt hat, und auf welche ich hier verweise.

Dass daraus „Schwierigkeiten“ und „nicht geringe Verlegenheit wenigstens von dem Gesichtspunkte des 19. Jahrhunderts aus“, entstehen, gesteht Molitor offen ein. Hergenröther dagegen findet die Bulle U. S. ganz unverfänglich, weil er eben ihren wahren Inhalt einfach abläugnet.

„Man hat sich alle Mühe gegeben, — sagt er S. 749 ff. — eine derartige Definition (nämlich der Lehre von der Unterwerfung der Fürsten unter den Papst auch im Zeitlichen) zu entdecken. Insbesondere berief man sich auf die Bulle Unam sanctam von Bonifaz VIII., die klar die Unterordnung der weltlichen Fürsten unter den Papst auch in zeitlichen Dingen ausgesprochen habe.“ [2]) „Allein“ — fährt er widersprechend fort — „es ist oftmals entgegnet worden und wird mit allem Rechte entgegnet, dass das, was hier definirt wird, nichts Anderes ist als der sich von selbst verstehende Gehorsam unter

---

[1]) Bonifaz identificirt sich hier geradezu mit Gott!!

[2]) In der Anm. 2 wird unter anderen Vertretern dieser Behauptung auch das „Gutachten der Münchener Juristenfakultät“ genannt.

den Papst als Organ des christlichen Princips, nicht in rein weltlichen Dingen".

Ich entgegne hierauf:

1) Es hat gar keiner Mühe bedurft, eine derartige Definition zu entdecken, da die Bulle U. S. jedem Canonisten bekannt sein muss.

2) Ich habe oben unter Widerlegung aller abschwächenden Auslegungsversuche bewiesen, dass die Bulle von oben bis unten dogmatisch ist, und erfreue mich in dieser Beziehung der Zustimmung des Jesuitenordens und Papstes Pius IX. selber.

3) Ich wundere mich, dass Hergenröther zur Unterstützung seiner Auslegung der Bulle U. S. auf S. 751 n. 3 sich auf Pey und Natalis Alexander berufen mag, da doch beide Autoren (wenigstens der letztere ganz entschieden) Gallicaner. also nach Hergenröther S. 744 Anhänger „eines Systems der Heuchelei und Niedertracht" waren, und beide als Gallicaner selbstverständlich die Bulle U. S. nur auf eine Unterwerfung in geistlichen Dingen, nicht aber in weltlichen beziehen.

4) Bonifaz hat das „subesse" dogmatisirt, was auch Hergenröther nicht läugnen kann, da alle Autoren darüber einstimmig sind. Nun ist es selbstverständlich, dass P. Bonifaz im Jahre 1302 dieses subesse in seinem eigenen Sinne definirt hat, und dass es also nur darauf ankommt, diesen Sinn des P. Bonifaz zu erforschen, nicht aber auf das, was man heutzutage in die Bulle hineinlegen oder daraus herauslesen möchte.

5) Dass aber P. Bonifaz das „subesse" im Sinne von „in temporalibus et spiritualibus" genommen habe und nichts Anderes definiren wollte und definirt hat als die Lehre von der absoluten Unterwürfigkeit der Fürsten unter den Papst auch in weltlichen Dingen, glaube ich bis zur Evidenz bewiesen zu haben.

6) Wenn Hergenröther über den Einwand, dass selbst eine grosse Anzahl von Bischöfen auf dem vaticanischen Conzil die Beschränkung der Definition Bonifaz' VIII. auf den Glauben an den Primat des Papstes bloss in geistlichen Dingen als absurd bezeichnet hätten,[1]) mit der hämischen Bemerkung hinwegzu-

[1]) In der von Cardinal Rauscher verfassten Vorstellung v. 10. Apr. 1870

kommen sucht: „Die Autorität einer Minorität von Bischöfen, die Alles zusammensuchte, was ihrer Polemik dienlich war, kann doch wahrlich nicht entscheiden, wenn ihr nicht gewichtige Gründe zur Seite stehen“: So erwidere ich auf diesen Ausfall des Theologen Hergenröther auf Erzbischöfe und Bischöfe nichts, da ich letztere nicht zu vertheidigen brauche. Wenn er aber ferner auf unsere Replik: es sei ja der Zweck des Papstes gewesen, die vollständigste Abhängigkeit des französischen Königs vom päpstlichen Stuhle in geistlichen und weltlichen Dingen zu behaupten, da seine geistliche Gewalt Niemand antastete, drucken lässt: „Die Geschichte beweiset das Gegentheil“, so übersteigt eine solche Behauptung angesichts der Aktenlage, welche Hergenröther nicht unbekannt sein konnte, das Mass einer selbst nach laxeren Begriffen von geschichtlicher Wahrheitsliebe zulässigen Polemik um ein Bedeutendes.

7) Das Letztere gilt insbesondere auch noch von seiner Behauptung auf S. 756: „Von einer Absetzung der Fürsten ist in der Bulle (U. S.) keine Rede, sondern nur vom Richten, was ja auch durch die Excommunication geschieht“, — und zwar aus folgenden Gründen:

a) P. Bonifaz setzt in der Bulle U. S. dem „instituere“ das „judicare“ gegenüber. Bedeutet nun das erstere Wort, wie ich schon oben ausgeführt habe, in des Papstes Munde nur „einsetzen“, nicht unterweisen oder belehren, wie Hergenröther übersetzen zu dürfen glaubt; so muss auch das letztere als gegensätzlicher Begriff mit „absetzen“, nicht bloss mit „richten“ übersetzt werden. Das ergibt sich nicht bloss aus den Denkgesetzen, sondern es entspricht auch ganz und gar den Tendenzen

---

heisst es wörtlich: „Es gibt einige, die zur Beseitigung der Schwierigkeiten behaupten: Bonifaz habe nichts definirt als: alle Menschen seien verpflichtet, den römischen Papst als das von Christo bestellte Haupt der Kirche anzuerkennen. Wer aber die Vorgänge zwischen Bonifaz und Philipp dem Schönen kennt, dem kann die Meinung des Papstes, der auf einer die Angelegenheiten Frankreichs behandelnden Synode die Bulle veröffentlichte, nicht im Zweifel stehen. Der Augenscheinlichkeit widerstreben, lässt die Wahrheitsliebe nicht zu und ist auch der Klugheit nicht angemessen; denn wer sich solcher Waffen bedient, bietet dem Gegner der Kirche den besten Vorwand, sie zu verleumden und die ihr günstigen Zeugnisse der Geschichte zurückzuweisen“ u. s. w. (Friedb. Aktenstücke S. 479.)

des hierokratischen Systems insbesondere des P. Bonifaz VIII., welcher ja das berüchtigte Absetzungsurtheil des P. Innocenz IV. gegen Kaiser Friedrich II. in seine 1298 publicirte Dekretalensammlung (als cap. 2 in VI°. II. 14) aufnehmen liess. [1])

b) Aber auch angenommen, der Papst habe mit dem Worte „judicare" nur das Richten mit dem Banne verstanden, so wäre damit nichts gewonnen. Denn Hergenröther weiss ja so gut wie jeder andere Kenner des Kirchenrechts, dass nach der damaligen päpstlichen Gesetzgebung der gegen weltliche Fürsten öffentlich verhängte Kirchenbann immer auch den Verlust der weltlichen Herrschaft zur Folge haben sollte. Handelt er doch im I. Abschnitte seines Werkes breit und beifälligst von der erhabenen Stellung der Päpste im Mittelalter, von der Excommunication und ihren Folgen, der Absetzung der Fürsten und der Entbindung der Unterthanen vom geleisteten Treu-Eide!

Nach all' dem Gesagten gehört also seit den Julidogmen des Jahres 1870 zur Glaubenssubstanz der vaticanisch-gläubigen Katholiken, dass der Papst berechtigt sei, die weltlichen Fürsten abzusetzen und ihre Unterthanen vom Treu-Eide zu entbinden. Das ist so sonnenklar, dass man es wohl entweder nicht wissen kann — und in dieser Lage befindet sich glücklicher Weise sage ich zweifellos die ungeheure Mehrzahl der Katholiken (Kleriker und Laien) der Gegenwart, — oder, wenn man es weiss, was bei Hergenröther [2]) und seinen canonistisch gebildeten Genossen sicher anzunehmen ist, abläugnen muss, um nicht in einen principiellen und gegebenen Falls sogar höchst

---

[1]) Es lautet: „Nos ... quum Jesu Christi vices ... teneamus in terris nobisque in b. Petri persona sit dictum: „Quodcumque ligaveris super terram, ligatum erit et in coelis," memoratum principem ..... abjectum omnique honore ac dignitate privatum a Domino ostendimus, denuntiamus et nihilominus sententiando privamus, omnes, qui ei juramento fidelitatis tenentur adstricti, a juramento hujusmodi perpetuo absolventes, auctoritate apostolica firmiter inhibendo"....

[2]) „Man zeige — ruft er S. 979 aus — nur ein einziges wirkliches Dogma, dem zweifellos (!) ein staatsgefährlicher Charakter zur Last gelegt werden kann," — nachdem er den wahren Inhalt der Bulle U. S. abgeläugnet, gleichwohl aber die Lehre von der „indirekten" Gewalt des Papstes als echt katholische — wenn auch angeblich nicht dogmatisirte — Lehre weitläufigst und beifälligst vorgetragen hat! —

bedenklichen praktischen Conflikt mit der modernen Staatsgewalt zu gerathen.

VII. Verhältniss der Bulle U. S. zur Unfehlbarkeitslehre.

Es bleibt uns aber noch die Frage zur Erörterung übrig: Wie verhält sich die Bulle U. S. zur Lehre von der Unfehlbarkeit des Papstes?

Ich antworte hier kurz: Sie ist ein unübersteigbares Hinderniss für dieselbe! Denn wenn bewiesen werden kann, dass sich auch nur Ein Papst seit dem hl. Petrus in Sachen des Glaubens oder der Sitten „ex cathedra loquens“ geirrt hat, so ist ja die ganze Lehre unhaltbar. Dieser Beweis ist aber hinsichtlich des P. Bonifazius VIII. unschwer zu erbringen. Die ganze Bulle wimmelt ja sozusagen von verkehrter Wiedergabe und Verdrehungen ganz klarer Stellen der heiligen Schrift. Nehmen wir 1) an — ohne es zugeben zu können, — es sei nur der Schlusssatz der Bulle wirklich dogmatisch, so lehrt der P. Bonifaz: Es sei zum Seelenheile erforderlich zu glauben, dass jede weltliche Obrigkeit dem römischen Papste unterworfen sei.

Diese Lehre steht aber im offenen Widerspruche zur Lehre des hl. Petrus, welcher den ersten Christen selbst den heidnischen Kaisern gegenüber die Pflicht des Gehorsams als eine durch Gottes Gebot bestimmte Pflicht eingeschärft hat.[1]) Und die Christen haben demgemäss Jahrhunderte lang millionenfach die ärgsten Martern erduldet und sogar die Todesstrafe, wenn sie „Gott mehr gehorchen mussten als den Menschen“, aber gehorcht haben sie der weltlichen Obrigkeit, und Jahrhunderte lang — vor Entwickelung des hierokratischen Systems — ist es auch keinem Papste eingefallen, einen weltlichen Souverän abzusetzen und dessen Unterthanen vom Treu-Eide zu entbinden! —

Ist aber 2) die Bulle U. S. ihrem ganzen Inhalte nach dogmatisch, was nach obigen Ausführungen feststeht, so hat P. Bonifaz auch eine Reihe anderer Stellen der hl. Schrift ganz

---

[1]) S. oben S. 78.

falsch verstanden oder angewendet, also wiederum ex cathedra sich geirrt, um milde zu sprechen. So hat er

a) die Stelle der heiligen Schrift von den beiden Schwertern (bei Lucas XXII. 38) ganz falsch interpretirt, was wir bereits oben (S. 14 ff.) dargelegt haben.

b) Der Apostel Paulus lehrt in seinem Briefe an die Römer Kap. 13 V. 1 u. ff. also: „Jegliche Seele sei den übergestellten Gewalten untergeben. Denn es gibt keine Gewalt, ausser von Gott. Die es aber sind, sie sind von Gott gesetzt. Sonach, wer sich widersetzt der Gewalt, stellt sich Gottes Anordnung entgegen. Die sich aber entgegenstellen, werden ihr Strafurtheil empfangen“ u. s. w.[1])

Der ebenso gelehrte wie fromme Commentator Reischl bemerkt zu dieser Stelle S. 665 n. a: Paulus habe hier das Verhältniss der Christgläubigen zur irdischen Ordnung, zu Gesetz und Recht des weltlichen Reiches erörtern wollen, und fährt dann wörtlich fort: „Ganz besondere Gründe nöthigten, eben die römische Gemeinde über diese Frage eingehend zu unterweisen. Durften die im Centrum des römisch-heidnischen Welt-Reiches dem Gottes-Reiche sich einverleibt hatten, nunmehr als Angehörige des letzteren auch noch die gehorsamen Unterthanen des ersteren bleiben? Widerspenstig und nur dem äusseren Zwange sich beugend, trug die jüdische Nation das Joch des Römers. Es zu brechen, wann und wo immer möglich, galt dem Juden als Gesetzespflicht (s. V. Mos. 17, 15), welche, überdies geheiligt durch das Vorbild tapferer Ahnen, ihm von der messianischen Hoffnung Israels unzertrennlich erschien. Daher die zumal seit der Thronbesteigung des Herodias fast ununterbrochenen Empörungen der Juden gegen die Römer in Palästina, Aegypten und Syrien. Selbst in Rom war — wenige Jahre vor Abfassung dieses Briefes — die beunruhigende Haltung der dortigen, so zahlreichen Judengemeinde der Anlass ihrer zeitweiligen Verbannung aus der Welthauptstadt geworden (s. Apostelgesch. 18, 2

---

[1]) Vulgata: „Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt. Itaque qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit. Qui autem resistunt, ipsi sibi damnationem acquirunt“ etc.

Not. c.). Aehnlichen Versuchungen zur Unbotmässigkeit musste die Gemeinde Jesu Christi entrückt und jeder Argwohn eines Einverständnisses mit politisch Unzufriedenen von ihr abgewehrt werden. Gerade der Kirche Roms, der ersten unter Allen dem Range nach und der im Glauben ausgezeichneten, kam es zu, auch in diesem Bezuge Musterbild für die übrigen Kirchen zu sein. Durch sie vorzüglich sollten auch die heidnischen Weltherrscher den thatsächlichen Beweis und gewissermassen die Bürgschaft erhalten, dass die neue, christliche Gesellschaft mit Nichten die Absicht oder den Zweck habe, ihrerseits die annoch geltende Staats- und Rechtsordnung des Römerreiches anzugreifen und umzustürzen. Denn die christliche Ueberzeugung sieht in dem jedesmaligen Bestande einer Obrigkeit Gottes zulassenden oder setzenden Willen (V. 1. 2) und eine hienieden nothwendige Stellvertretung der göttlichen Macht durch Einzelne zur Wohlfahrt des Ganzen“ (V. 3—8). Nach dieser über die Veranlassung und den Zweck unserer Stelle keinen Zweifel zulassenden Auseinandersetzung bemerkt dann Reischl in N. 6 weiter: „Die Pflicht, einer Obrigkeit zu gehorchen, ist begründet in der höchsten Quelle aller zeitlichen Staatsgewalt — in Gott.... Welches immer dann der Weg sein mag, durch den geschichtlich bei einem einzelnen Volke der Uebertrag der Regierungsgewalt seiner Obrigkeit sich vermittelt, ob durch Erbfolge oder durch Wahl, das **Recht** selbst, kraft dessen die Obrigkeit gebietet und vollzieht, und die Uebrigen zum Gehorsam verpflichtet sind, kann nur aus Gottes Willen und Vollmachtgebung hervorgegangen sein.... Unterwerfung ist immer Pflicht. Denn selbst dann, wenn Folgsamkeit gegen die menschliche Gewalt unmöglich wird, weil sie Unfolgsamkeit gegen Gott wäre, selbst dann gestattet das Christenthum durchaus keinen gewaltsamen Widerstand (V. 2) gegen die Gewaltigen der Erde. Es lehrt uns nur.... wenn und wo wir nicht gehorchen dürfen um des Gewissens willen in Geduld zu leiden, was die im Besitze der Staatsgewalt Befindlichen uns dafür zu leiden auferlegen. Die ersten Christen verweigerten standhaft den kaiserlichen Be-

fehlen Weihrauch zu streuen, den Gehorsam; aber nicht weigerten sie sich, widerstandslos und als Martyrer zu sterben".

Uebereinstimmend mit der von Prof. Reischl entwickelten Auffassung der Worte der hl. Schrift habe ich als Staats- und Kirchenrechtslehrer niemals etwas Anderes gelehrt, als dass die eigentliche Quelle des Rechts der Staatsgewalt in Gott ruhe, nicht aber im Papste, dass die weltlichen Herrscher ihre Autorität von Gott ableiten, nicht aber vom Papste, dass sie von diesem nicht gerichtet, nicht abgesetzt werden können; dass die Unterthanen um Gottes Willen zum Gehorsam gegen die weltliche Obrigkeit unbedingt auch gegen den Einspruch des Papstes, der kein Recht habe, den Unterthanen-Eid aufzuheben, verpflichtet seien, dass in dem kaum mehr denkbaren Falle der Erlassung von Gesetzen oder Befehlen der Obrigkeit gegen klare göttliche Vorschrift höchstens passiver Widerstand, niemals aber aktiver zulässig sei.

Was lehrt nun aber P. Bonifaz und was müssten wir, wenn wir ihm darin folgen sollten, als katholische Rechtslehre vortragen? — Nun, das gerade Gegentheil von all' dem eben Gesagten!

P. Bonifaz lehrt: Auch die weltliche Gewalt stehe von Rechtswegen dem Papste zu, der sie nur den weltlichen Fürsten zur Ausübung übertrage, aber nach seinem Willen und solange er es dulde. Er lehrt, dass die weltliche Gewalt der geistlichen Gewalt des Papstes unterworfen sei, indem er die klaren Worte des Apostels: die bestehenden (weltlichen) Gewalten sind von Gott geordnet d. h. (eingesetzt) geradezu in doppelter Weise verdreht und sagt: die beiden Gewalten (d. h. die geistliche und die weltliche) wären nicht geordnet d. h. in das richtige Verhältniss zu einander gesetzt, wenn nicht die eine Gewalt (das eine Schwert) unter der andern (dem andern Schwerte) stünde!

Er lehrt: Die Wahrheit (d. h. Gottes Wort) bezeuge, dass die geistliche Gewalt (d. h. der Papst) die irdische Gewalt einzusetzen und abzusetzen befugt sei, — ganz im Gegensatze zum Apostel Paulus, welcher sagt: „Wer also der Obrigkeit Widerstand leistet, widersetzt sich Gottes Ordnung". Er lehrt, diese, dem Papste zustehende Ueberordnung über alle weltliche

Gewalt sei abzuleiten aus der dem Petrus und seinen Nachfolgern von Christus anvertrauten Schlüsselgewalt, indem er die Worte im I. Briefe des Apostels Paulus an die Korinther cap. II. V. 14 und 15: „Der geistliche Mensch richtet Alles, er selbst wird von Niemanden gerichtet", auf sich, den Papst, und ferner die Worte Christi an Petrus bei Matth. XVI. 19: „Was immer Du gebunden haben wirst auf der Erde, wird immer gebunden sein (auch) in den Himmeln" u. s. w. auf seine Obergewalt auch in zeitlichen Dingen bezieht; — während Paulus gar nicht im Entferntesten daran dachte, unter dem Worte „homo spiritualis" den Papst zu begreifen, wie schon der volle Text der Stelle ergibt,[1]) und Christus unter der „Schlüsselgewalt" oder „Binde und Lösegewalt" nur eine Gewalt für das „Himmelreich",[2]) d. h. eine auf die Angelegenheiten des „Geistlichen und Ewigen" sich beziehende Gewalt, nicht aber eine politisch-juristische Ueberordnung des Petrus und seiner Nachfolger über die Reiche dieser Welt, nicht eine Weltherrschaft desselben gemeint haben kann.

Sind schon das lauter greifbare Verdrehungen der Worte und des wahren Sinnes der heiligen Schrift, so ist die Hereinziehung des I. Cap. V. 1 des I. Buches Moses: („Im Anfange schuf Gott den Himmel und die Erde") zum Beweise, dass es nur Eine oberste Gewalt in der Welt geben könne, nämlich der Papst, wohl der Gipfelpunkt mittelalterlicher Bibelexegese und canonistischer Beweisführung. Aus dem Worte „in principio", was für Jedermann klärlich eben „im Anfange" heisst und heissen muss, macht P. Bonifaz „Ein Princip" (d. h. Eine

---

[1]) Sie lautet vollständig: „Der sinnliche Mensch aber nimmt nicht an, was des Geistes Gottes ist, denn Thorheit ist es ihm, und er vermag nicht, es zu erkennen, weil es geistig beurtheilt wird. Der Geistige aber beurtheilt Alles, er selbst aber wird von Niemanden beurtheilt" (Vulg.: „Animalis autem homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere: quia spiritualiter examinatur. Spiritualis autem judicat omnia, et ipse a nemine judicatur"). Siehe dazu die Erklärung Reischl's auf S. 690, not. q u. r.

[2]) Denn die vom Papste Bonifaz wohlweislich weggelassenen Anfangsworte der Stelle lauten: „Und geben werde ich dir die Schlüssel des Himmelreiches. Und was immer u. s. w. („Et tibi dabo claves regni coelorum" etc. Vulg.)

Gewalt) und lehrt: Gott habe Himmel und Erde nicht in mehreren sondern in Einem Princip erschaffen, und folglich sei Jeder, der zwei Principien (d. h. zwei einander coordinirte Gewalten) annehme, ein Manichäer![1]) —

Angesichts alles Dessen, was P. Bonifaz in der Bulle U. S. — sei es dogmatisch in allweg wie ich annehme, oder theils dogmatisch theils „obiter et incidenter“ (so nebenbei zum Beweise und zur Motivirung wie Hergenröther und Genossen annehmen) gelehrt oder doch vorgetragen hat, begreifen wir allerdings, ich wiederhole das, die grosse „Verlegenheit“, in welcher sich unsere Infallibilisten als Bürger des modernen Staates befinden. Was wir aber ganz und gar nicht begreifen, das ist die Art und Weise, wie sie ohne viel Kopfzerbrechens gerade den auch von ihnen für dogmatisch erklärten Schlusssatz derselben mit dem Beschlusse der V. lateranensischen Synode in Einklang bringen zu können glauben.

Diese Synode oder richtiger gesagt P. Leo X. in Gegenwart und unter Zustimmung des Concils hat, um die episkopalistischen Beschlüsse des Constanzer und Basler Conzils noch mehr zu verwerfen als es bereits durch die früheren Päpste geschehen war, und um die absolute Machtfülle des Papstes recht drastisch hervortreten zu lassen, ausdrücklich die Bulle U. S. erneuert und bestätigt, jedoch mit bemerkenswerther Aenderung.

Leo's Constitutio (Pastor aeternus) lautet im einschlägigen Theile also[2]): „Et cum de necessitate salutis existat, omnes Christifideles Romano pontifici subesse, prout divinae scripturae et S. S. Patrum testimonio edocemur ac constitutione fel. memoriae Bonifacii P. VIII., quae incipit Unam sanctam declaratur, pro eorundem fidelium animarum salute ac Rom. Pontificis et hujus S. Sedis suprema auctoritate et Ecclesiae sponsae suae unitate et potestate, constitutionem ipsam

---

[1]) Da ist nun interessant, dass Hergenröther, der so wenig als die übrigen curialistischen Ausleger der Bulle U. S. an den vielen von Bonifaz gemachten ganz greifbaren Verdrehungen der heiligen Schrift irgend einen Anstoss nimmt, hier S. 304 n. 16 die schüchterne Bemerkung wagt: „Wohl ist das Bereschit der Genesis „im Anfange“ zu übersetzen,“ fügt aber, offenbar um die nackte Blösse, die sich Papst Bonifaz gibt, sofort wieder zuzudecken, gleich bei: „gleichwohl haben viele Väter in principio oder in Filio übersetzt.“ (!)

[2]) S. Hergenröther S. 699 n. 2.

sacro praesenti Concilio approbante innovamus et approbamus, sine tamen praejudicio declarationis s. m. Clementis P. V., quae incipit: Meruit."

Zwei Punkte sind es, die hier unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen:

1) Die Art und Weise, in welcher die Bestätigung der Bulle U. S. vorgenommen wurde; und

2) die Aufrechthaltung der Bulle Meruit daneben.

Zu 1) bemerke ich Folgendes: Die Constitutio Leo's X. stellt den Schlusssatz der Bulle U. S. an die Spitze, aber mit einer auffallenden Umänderung der Worte.

Während es nämlich in der Bulle U. S. heisst: „omni humanae creaturae", sagt die Constit. Leo's „omnes Christifideles".

Wie erklärt sich das? Sind das gleichbedeutende, wenn auch verschiedene, Ausdrücke für ein und dieselbe Sache?

Offenbar nicht! Man mag „omni humanae creaturae" mit „jede menschliche Creatur" (im Sinne von „alle Menschen") übersetzen (wie die Meisten thun), oder mit „jede weltliche Obrigkeit" (wie man nach unserer obigen Ausführung thun muss): In beiden Fällen deckt sich der Ausdruck „omnes Christifideles" nicht mit dem Ausdrucke „omni humanae creaturae."

Während nämlich P. Bonifaz gelehrt hat: „alle Menschen" oder „jede weltliche Obrigkeit" — was wir hier ganz dahingestellt sein lassen können — müssen resp. muss dem Papste unterworfen sein; lehrt Leo X. nur: alle Christgläubigen müssen dem Papste unterworfen sein!

Dass das ein gewaltiger Unterschied ist, liegt auf der Hand. Denn nach Bonifaz unterstehen auch die Nichtchristen oder auch die nichtchristlichen Fürsten dem Papste, — nach Leo X. aber bloss die Christen. Ich erkläre mir das so:

Man war sich, wie ich glaube, auf dem V. lateran. Concil doch der altkatholischen Anschauung bewusst geworden, dass der Kirche (dem Papste) über die Nichtchristen (seien es Unterthanen oder Obrigkeiten) keinerlei Gewalt zustehe, und hat darum den zu weitgehenden Ausdruck Bonifaz VIII. auf seine richtigen Grenzen zurückführen wollen.

Auch den Fuldaer-Bischöfen war das nicht entgangen. Sie

sagen ja selbst: „Der Ausdruck: omni humanae creaturae wird im fünften Concil des Laterans vom Papst Leo X. erklärt durch die Worte: omnes Christifideles.“

Wie kann man aber, frage ich, von einer blossen Wort-Erklärung sprechen da, wo eine in die Augen springende Aenderung eines Textes vorliegt? und wie ist es nach katholischen Grundsätzen möglich, dass ein späterer Papst den Wortlaut eines dogmatischen Gesetzes eines früheren Papstes geradezu ändert? Ich weiss keine andere Antwort auf die Frage als die: Entweder hat P. Bonifaz nicht unfehlbar gelehrt oder Leo X. nicht, man müsste denn annehmen, dass auch dogmatische Entscheidungen einer späteren Abänderung fähig und bedürftig sein können.

Da nun aber das Letztere meines Wissens von keinem einzigen Dogmatiker für zulässig erachtet wird,[1]) so bleibt nur die erstere Annahme übrig, und es bildet somit die Bulle U. S., wie ich schon oben betont habe, für alle über diese Dinge unterrichteten und nachdenkenden Katholiken ein unübersteigbares Hinderniss für den Glauben an die päpstliche Unfehlbarkeit überhaupt.

Zu 2) ist Nachstehendes zu erwägen: Leo X. hat nicht blos die Bulle U. S. — sie wesentlich ändernd — erneuert und bestätigt, sondern auch die Bulle Meruit Clemens' V. Was diese letztere betrifft, so ist hier kurz die geschichtliche Notiz vorauszuschicken, dass sich der König Philipp der Schöne durch die Existenz der vom P. Bonifaz gegen ihn erlassenen Bullen und sonstigen Akte sehr beunruhigt fühlte. Er drang daher in den zweiten Nachfolger des P. Bonifaz, den Franzosen Clemens V., den Begründer der sogenannten babylonischen Gefangenschaft der Päpste in Avignon, und erreichte bei diesem nicht blos den Widerruf mehrerer Bullen des P. Bonifaz, sondern auch die Tilgung der bedenklichsten Stellen in der Bulle „Ausculta fili“ in dem im päpstlichen Archive zu Rom befindlichen Originale, sowie die im Interesse der Geschichtsforschung so beklagenswerthe Vernichtung der Akten der römischen Synode von 1302.

---

[1]) Ganz pathetisch ruft Hergenröther S. 921 aus: „Nie kann eine spätere Lehrentscheidung den vorhergehenden widersprechen; letztere bleiben unangetastet für alle Zeit.“

Indess zur Vernichtung der Bulle U. S. liess sich selbst dieser vom König Philipp so abhängige Papst nicht herbei, — wohl aber zu einem diplomatischen Auskunftsmittel der allerbedenklichsten Art. Er stellte nämlich am 1. Februar 1306 eine Bulle (oder wie Manche wollen, ein Breve, was aber ganz gleichgültig ist), aus, beginnend mit dem Worte: „Meruit“.[1]) Darin erklärt der Papst Clemens V. wörtlich: „Verdient hat es die Reinheit der aufrichtigen Liebe unseres geliebtesten Sohnes, des Königs der Franzosen Philipp, gegen uns und die römische Kirche, verdient haben es die hervorragenden Verdienste seiner Vorfahren, verdient hat es obendrein die Reinheit und Lauterkeit der ehrfurchtvollen Gesinnung der Bewohner des Königreiches, dass wir sowohl dem Könige als auch seinem Reiche unsere ganze Gunst zuwenden. Es ist daher unser Wille und unsere Absicht, dass dem Könige und seinem Reiche aus der Definition und Deklaration unseres Vorgängers des Papstes Bonifaz VIII. guten Andenkens, welche beginnt: „Unam sanctam“ keinerlei Nachtheil erwachse. („Hinc est, quod nos regi et regno per definitionem et declarationem bonae memoriae Bonifacii Papae VIII. . . . quae incipit: „Unam sanctam“ nullum volumus vel intendimus praejudicium generari“). Noch sollen in Folge derselben der König, sein Reich und dessen Bewohner der römischen Kirche mehr (weiter) unterworfen sein als sie es vorher waren („Nec quod per illam rex, regnum et regnicolae praelibati amplius ecclesiae sint subjecti Romanae, quam antea existebant“), sondern Alles soll so angesehen werden, als befinde es sich in demselben Zustande wie vor der genannten Definition sowohl in Ansehung der Kirche als auch hinsichtlich des Königs, seines Reiches und der obengenannten Einwohner des Reiches („sed omnia intelligantur in eodem esse statu, quo erant ante definitionem praefatam tam quantum ad ecclesiam quam etiam ad regem, regnum et regnicolas superius nominatos“).

Ueberblicken wir den Inhalt dieser Bulle noch einmal, so ergibt sich daraus vor Allem:

---

[1]) Diese Bulle findet sich auch im Corp. jur. can. in den Extravag. comm. V. 7. als cap. II. (de privilegiis!)

1) dass Clemens V. seinen Vorgänger Bonifaz sehr deutlich, wenn auch nur indirekt, dementirte, indem er Frankreichs König und die Franzosen, welche doch Bonifaz auf alle Weise angeschuldigt hatte, mit Lobeserhebungen überhäufte;
2) dass Clemens V. die Bulle Unam Sanctam nicht schlechthin und für alle Welt aufgehoben hat — wie seiner Zeit selbst Döllinger irriger Weise gemeint hat in s. Buche „Kirche und Kirchen“ 1861 S. 48—49, — sondern dass er nur zu Gunsten Frankreichs eine Ausnahme davon statuiren wollte;
3) dass Clemens V. die Bulle Unam Sanctam für eine dogmatische Bulle hielt ohne weitere Unterscheidung zwischen einem Schlusssatze und deren sonstigem Inhalte, denn er heisst sie wiederholt eine „D e f i n i t i o n“, welche beginne mit den Worten „Unam sanctam“;
4) dass Clemens V. annahm, durch die Bulle Unam Sanctam sei eine Aenderung des früheren Verhältnisses Frankreichs zur Kirche bewirkt worden und zwar zum Schaden Frankreichs, sonst hätte er ja nicht erklären können, es solle für Frankreich kein Nachtheil aus der Bulle erwachsen, und es solle der v o r der Bulle U. S. vorhanden gewesene Zustand wieder hergestellt werden.

Nun erhebt sich aber die wichtige Frage: W i e v e r h ä l t s i c h d i e s e B u l l e „M e r u i t“ z u r B u l l e „U n a m S a n c t a m“ i n d o g m a t i s c h e r B e z i e h u n g? — Den Infallibilisten — natürlich rede ich nur von den unterrichteten derselben, wohl wissend, dass die meisten Katholiken keine Ahnung von diesen Dingen haben — bereitet begreiflicher Weise die Bulle Meruit die allergrösste Verlegenheit. Denn wie kann — muss man fragen — von einer d o g m a t i s c h e n also unveränderlichen Lehre eine A u s n a h m e gemacht werden? Wie kann ein katholischer Glaubenssatz einen Nachtheil bringen? und wie kann von einem solchen Nachtheil ein Theil der Christenheit (hier die Franzosen) befreit werden, ohne des anderen Theiles auch nur zu gedenken? —

Die eine Klasse der Infallibilisten entgeht all' diesen schwierigen Fragen dadurch, dass sie die Bulle Meruit einfach

ignorirt, sie bei Seite liegen lässt, als ob sie gar nicht existirte, obwohl sie durch das angeblich „ökumenische“ V. Concil vom Lateran ebenfalls bestätigt worden ist! So z. B. Liberatore und Molitor. Das ist allerdings sehr bequem, aber auch sehr frivol gehandelt. Nur Phillips (K. R. III. S. 265—66), welcher dieser Gruppe angehört, beschäftigt sich auch mit der Bulle Meruit und lehrt: „Clemens liess sie (die Bulle U. S.) bestehen und konnte sie auch als eine eigentlich dogmatische Entscheidung nicht anfechten.“ Sodann meint er aber, es sei schwer, einen genügenden Zusammenhang zwischen beiden Bullen zu entdecken, und findet endlich, die Bulle Meruit „thue eigentlich nichts Anderes als sie (die Bulle U. S.) von dem falschen Sinn reinigen, den man französischer Seits in sie hineingetragen habe.“

Damit hat Phillips auch den Angehörigen der zweiten Klasse der Infallibilisten das erwünschte Losungswort an die Hand gegeben. Sie erklären nun Alle: die Bulle Meruit habe die Bulle U. S. nur bezüglich des übrigen Inhalts aufgehoben, nicht aber bezüglich des dogmatischen Schlusssatzes, oder: die Bulle Meruit habe die Bulle U. S. nur von dem unrichtigen Sinne gereinigt, den man in sie hineingetragen habe. So z. B. Hergenröther (S. 324) und B. Fessler (a. a. O. S. 40).

Martens (a. a. O. S. 48 ff.) gesteht ehrlich zu, dass all' diese letzteren Annahmen unhaltbar seien, denn im Breve Meruit sei nicht die mindeste Spur von einer Aufhebung der Bulle U. S. zu finden, und sie biete auch keine Anhaltspunkte für die Behauptung, dass Clemens die Bulle U. S. durch eine authentische Interpretation erläutert oder die falschen Ansichten über deren Inhalt berichtigt habe. Wenn er aber Phillips gegenüber bemerkt: „Mit einer solchen Beiseiteschiebung des Breve (Meruit) werden sich allerdings Viele nicht beruhigen“, so ist das nicht zutreffend, da ja Phillips die Bulle Meruit nicht beiseitegeschoben, sondern sie ebenso wie die zweite Klasse der Infallibilisten behandelt hat. Auch kann ich Martens nicht beipflichten, wenn er (S. 49) sagt: Wer sich nicht zur Annahme entschliessen könne, dass sich Papst Clemens, indem er die französische Nation von den Consequenzen jenes „Dogma“ eximirte, geradezu der Verunehrung der Heilslehre, des Abfalls

vom Glauben schuldig gemacht habe, dennoch aber die Bulle U. S. als solche für ein dogmatisches oder kirchlich absolut unantastbares Dokument ansehen wolle, der werde vor dem Breve Meruit wie vor einem in der That unlösbaren Räthsel stehen. Ich sehe nämlich die Bulle U. S. allerdings für ein durch und durch dogmatisches Dokument an, und es ist mir auch unzweifelhaft, dass Clemens V. die Franzosen von der Verpflichtung auf die in ihr enthaltenen Glaubenssätze befreien wollte: Allein derselbe ist in meinen Augen doch kein Ketzer, und das Breve Meruit ist kein unlösbares Räthsel, soweit blos Papst Clemens V. in Frage kommt. Dieser ist nämlich kein Ketzer desshalb, weil das Breve oder die Bulle Meruit seiner ganzen äusseren Form nach kein Ausspruch „ex cathedra“ ist. Und weil dem so ist, verschwindet auch das Räthselhafte dieses Clementinischen Erlasses, welcher dogmatisch betrachtet eben einfach nullius momenti, ein blosser Schlag in's Wasser war. Denn von einem Dogma, das steht absolut fest, konnte Frankreich nicht eximirt werden, wenn es auch Clemens davon befreien wollte. Anders liegt freilich die Sache in moralischer Beziehung. Da wird man mit Martens (S. 52) nur den schärfsten Tadel über Clemens V. aussprechen können, weil er sich obendrein zum feigen Lobredner Frankreichs und seines Königs, der doch dem Papste Bonifaz schliesslich mit roher Gewalt beizukommen suchte, herabwürdigte.

Ganz anders verhält es sich aber mit dem Breve Meruit im Hinblicke auf dessen Behandlung durch den Papst Leo X. Dieser hat offenbar, indem er auf einer angeblich sogar „ökumenischen“ Synode und unter Zustimmung derselben, also in der denkbar feierlichsten Form für Verkündigung von päpstlichen Lehrentscheidungen, die Bulle Meruit nicht minder als die Bulle U. S. bestätigte, der ersteren den ihr noch fehlenden dogmatischen Charakter hinterher verliehen. Da nun Leo X. die wirklich dogmatische Bulle U. S. bestätigte, gleichzeitig aber die Franzosen durch Bestätigung der Bulle Meruit in dogmatischer Form von der Beobachtung derselben befreite, was nach katholischen Grundsätzen ein Ding der Unmöglichkeit ist: — So wird er von dem Vorwurfe der Häresie kaum freizusprechen sein. —

Wie steht es nun aber, fragen wir, mit der ganzen Un-

fehlbarkeitslehre der Infallibilisten, wenn nachgewiesener Massen sowohl Bonifaz VIII. als auch Leo X. „ex cathedra“ Dinge lehrten und vornahmen, die mit den wahrhaft christlichen Lehren und Principien theils nicht im Einklang theils sogar im schneidendsten Widerspruch stehen?!

Martens ist, soweit ich sehe, der einzige Infallibilist unserer Tage, der über diese schwierigen Fragen, über diese Consequenzen der Unfehlbarkeitslehre gründlich nachgedacht hat und ihnen nicht aus dem Wege gegangen ist. Er bemüht sich, seinerseits eine „richtige Lösung“ des sonst unlösbaren Räthsels zu geben, indem er das Breve Meruit als ein kirchliches Privilegium bezeichnet, welches darin bestanden habe, dass Clemens V. „eine Suspension der in der Bulle (Unam sanctam) formulirten weitreichenden Majoritas, oder eine Exemtion von der daselbst geforderten Obedienz in temporalibus ausprach.“ Zur Gewährung eines derartigen Exemtions-Privilegiums sei Clemens unzweifelhaft befugt gewesen, weil ja die kirchliche Superiorität quoad temporalia kein Dogma, kein Bestandtheil des unveränderlichen jus divinum sei, sondern sich als ein Produkt geschichtlicher Entwickelung darstelle. Darum sei also der Papst befugt gewesen, ohne dem katholischen Bekenntnisse zu nahe zu treten, eine Ausnahme von dem jus commune einzuführen und die französische Nation von der Pflicht, sich ad nutum et patentiam sacerdotis leiten zu lassen, zu entbinden. —

Das ist allerdings von dem Standpunkte aus betrachtet, auf den Martens sich gegenüber der Bulle U. S. sowie der päpstlichen Unfehlbarkeits- und Universalepiscopats-Lehre gestellt hat,[1]) eine immerhin befriedigende Lösung der grossen Schwierigkeit. Wer aber mit uns diesen Standpunkt nicht zu theilen vermag, für den erscheint auch der Martens'sche Lösungsversuch als keine wirkliche Lösung, sondern nur als ein geschickter Versuch, über die wahre Bedeutung der neuen vaticanischen Dogmen sich und Andere hinwegzutäuschen.

Ich muss hier zu dem bereits Gesagten noch ergänzend hinzufügen, dass ich von der Berechtigung des Urtheils, welches

[1]) S. oben S. 58 u. ff.

ich über die Bedeutung der neuen Dogmen [1]) in meiner „Unvereinbarkeit“ S. 9 ausgesprochen habe, auch noch heute und zwar mehr als vor 16 Jahren auf das Lebhafteste überzeugt bin. Ich habe daselbst in den vaticanischen Dogmen über die Unfehlbarkeit und die Universalepiscopalgewalt des Papstes nicht blos die Sanktionirung eines schrankenlosen Absolutismus der päpstlichen Gewalt über Kirche und Staat, sondern auch einen völligen Umsturz der früheren Verfassung der kathol. Kirche erblickt. Geradeso urtheilten darüber aber auch die gelehrtesten, dem ganzen Streite persönlich ferne stehenden und darum wohl noch objektiveren protestantischen Kirchenrechtslehrer. [2])

Demungeachtet sagt Martens (S. 65): „Durch die bezeichneten vaticanischen Definitionen ist meiner Ueberzeugung nach weder eine unerhörte Neuerung bewirkt noch eine Verunstaltung der Glaubens- und Sittenlehre, noch eine Zerstörung der kirchlichen Grundverfassung herbeigeführt worden.“

Diese Worte des Canonisten Martens nöthigen mich, bei aller sonstigen Hochachtung vor seiner freimüthigen Wahrheitsliebe und grossen Sachkenntniss, zu folgenden Entgegnungen und berücksichtigungswerthen Erwägungen.

1) Es kann Martens nicht unbekannt sein, dass das Con-

---

[1]) Während man unmittelbar nach dem vaticanischen Concil nicht müde wurde, uns zu versichern, es sei durchaus nichts Neues beschlossen worden, gibt Hergenröther a. a. O. S. 982 doch schon zu, dass neue Dogmen gemacht wurden! Gegen meine Behauptung polemisirend sagt er: „Während die bayerische Rheinpfalz einen neuen protestantischen Katechismus erhält, der das von jeher allen Christen hochheilige Grunddogma von der Trinität ausmerzt,.. deklamirt man gegen die katholische Kirche, die in Folge der vaticanischen Definition eine andere geworden sein soll, indem sie nur aus längst vorhandenen Sätzen die Consequenzen zog. Darf eine Kirche sich ändern durch Abwerfung alter Dogmen, nicht aber durch Hinzufügung von neuen?.... Wie soll die katholische Kirche eine andere geworden sein dadurch, dass sie mit Beibehaltung aller ihrer früheren Sätze nur einen neuen formulirt hat...?“ Aber auf S. 930 sagt Hergenröther wieder ganz anders, nämlich: „Die „Verfertigung neuer Dogmen“ ist durch die vaticanische Definition gänzlich ausgeschlossen.“ (?!)

[2]) Ich verweise der Kürze wegen bloss auf das Lehrbuch des kathol. u. evangel. Kirchenrechts von Richter, bearbeitet in 8. Auflage von Dove u. Kahl (1886) S. 379 ff.

stanzer-Concil (1414—18) und übereinstimmend damit auch das Basler-Concil (1431—49) in feierlichster, dogmatischer Form die Lehre von der Unterordnung des Papstes unter das allgemeine Concil sowohl in Sachen des Glaubens als der Disciplin festgestellt hat.

Wie konnte man nun, frage ich, auf dem vaticanischen Concil das Gegentheil davon definiren?

Ich weiss wohl, dass die Infallibilisten, um das letztere Concil und seine Beschlüsse zu retten, den beiden ersteren Concilien den Charakter von allgemeinen Synoden aberkennen oder doch die Beschlüsse derselben, soweit sie der Obergewalt des Papstes im Wege stehen, verwerfen, indem sie zwischen einem ökumenischen und einem nichtökumenischen Theil derselben unterscheiden wollen nach der beliebten Methode, um über „Schwierigkeiten" hinwegzukommen.

Allein die Frage ist, ob mit Recht? Und diese Frage wird man verneinen müssen. Denn fürs Erste ist zu bemerken, dass die beiden genannten Concilien — das Basler wenigstens bis zum Jahre 1437 — früher d. h. vor Bellarmin von den meisten Theologen, und nach Bellarmin wenigstens von den nichtcurialistischen Theologen ohne alle weitere Unterscheidung als wahrhaft ökumenische Synoden betrachtet wurden, und dass auch heutzutage nicht blos hoch angesehene protestantische Kirchenrechtslehrer[1]) den ökumenischen Charakter dieser Synoden unwiderleglich bewiesen haben, sondern auch strenggläubige katholische Kirchenrechtslehrer[2]), Dogmatiker[3]) und Historiker[4])

---

[1]) Wie z. B. Hinschius K.-R. III. Bd. S. 369 ff., bes. 383 ff. u. S. 417.

[2]) Wie z. B. Ferd. Walter: Lehrb. des Kirchenrechts. 14. Aufl. S. 141—42.

[3]) z. B. (Stadlbauer): Lehrbuch der christl. Religion für die kathol. Gymnasien Bayerns. 1847. S. 249.

[4]) z. B. Funk, Prof. der Theologie: Lehrb. der Kirchengeschichte, 1886. Dieser lehrt bezüglich des Constanzer Concils (S. 340 n. 1) Folgendes: „Die Synode selbst bietet (also) keinen Anhaltspunkt zu der Unterscheidung eines ökumenischen und nichtökumenischen Theils, und der nächsten Zeit ist diese Theilung völlig unbekannt. Es kann sich also nur um Oekumenicität und Nicht-Oekumenicität überhaupt handeln, und die Frage ist in ersterem Sinne zu entscheiden. Denn die Synode wurde 1) als ökumenische berufen und lange Zeit allgemein als solche anerkannt; 2) hat sie eine solche Leistung aufzuweisen, dass keine der mittelalterlichen Synoden auch nur entfernt den Vergleich mit ihr bestehen kann, so dass ihr jedenfalls mit

sich für die Oekumenicität beider oder doch wenigstens des Konstanzer Concils sich aussprechen.

Die Infallibilisten müssten auch, wenn sie sich konsequent blieben, die beiden Synoden für ökumenisch erklären, denn sie lehren ja einmüthig, dass bezüglich der Legitimität der allgemeinen Synoden und ihrer Beschlüsse Alles von der Bestätigung durch den Papst abhänge. Nun sind aber gerade die wichtigsten Beschlüsse beider Synoden von den Päpsten wirklich bestätigt worden. So hat Papst Eugen IV. — um nur Ein Beispiel anzuführen — in den bekannten sogenannten Fürsten-Concordaten v. 5. Februar 1447 ausdrücklich erklärt: Das allgemeine Concil von Constanz, das Dekret Frequens und seine anderen Dekrete sowie auch alle übrigen Concilien, welche die streitige katholische Kirche repräsentiren, ihre Gewalt, Auktorität, Ehre und Vorrang nehmen wir an, umfassen und verehren wir wie unsere anderen Vorgänger, deren Fusspfade wir keineswegs zu verlassen gedenken" („Concilium autem generale Constantiense, decretum: Frequens ac alia eius decreta, sicut caetera alia concilia, catholicam militantem Ecclesiam repraesentantia, ipsorum potestatem, auctoritatem, honorem et eminentiam, sicuti et caeteri antecessores nostri, a quorum vestigiis deviare nequaquam intendimus, suscipimus, amplectimur et veneramur". S. F. Walter: Fontes juris ecclesiastici. I. S. 101). [1])

Wenn freilich derselbe Papst Eugen IV., welcher den Ge-

---

mehr Grund als irgend einer anderen Synode des Mittelalters die Oekumenicität zuzuerkennen ist." — Der Basler Synode dagegen ist er geneigt den ökumenischen Charakter abzusprechen (S. 345 n. 1), „da sie namentlich im Anfange nur schwach besucht war, und da sie die ihr zukommende Aufgabe nicht zu lösen vermochte, ihr Wirken der Kirche im Gegentheil mehr zum Schaden als zum Nutzen gereichte." Das gleiche Urtheil fällt er aber auch über die Synode von Ferrara-Florenz (welche die Curialisten z. B. Hergenröther S. 969 ff. schlechthin für ökumenisch ausgeben), wegen ihrer gänzlichen Resultatlosigkeit und wegen des „Mangels an völliger Freiheit bei den Griechen, die offenbar nur unter dem Drucke der äusseren Lage handelten," ferner wegen des schwachen Besuches derselben.

[1]) Hergenröther kennt wohl diese Erklärung nicht? Oder wenn ja, wie kann er behaupten (S. 972 u. 973): „Die betreffenden (Constanzer) Decrete ... fanden nie die päpstliche Bestätigung" und „eine Anerkennung der die Würde des apostolischen Stuhles beeinträchtigenden Basler Decrete ward weder von Eugen noch von seinem Nachfolger gewährt"?!

horsam der deutschen Fürsten bekanntlich nur durch diese Anerkennung des Constanzer Concils (und der von den Fürsten angenommenen Basler-Dekrete) wieder erlangen konnte, in einem heimlichen Schreiben vom gleichen Datum (dem sogen. Salvatorium) das wieder zurücknahm, was er in den offenen und feierlich ausgelieferten Schreiben an die Fürsten zugestanden hatte, so sollte eine solche Handlungsweise eines Papstes nicht bloss von Protestanten [1]) gebrandmarkt werden.

Uebrigens hat auch Papst Nicolaus V. durch Bulle vom 28. März 1447 die offenen Versprechungen Eugen's IV. anerkannt, da auch seine päpstliche Stellung von dieser, von den Fürsten zur Bedingung gemachten, Anerkennung abhing.[2])

Für's Zweite sollten die Infallibilisten doch bedenken, dass mit der Verwerfung der Synode von Constanz auch die Legitimität des Papstthums auf dem Spiele steht. Denn, wenn diese Synode und deren Beschlüsse der Legitimität entbehrten, dann war auch der nach Beseitigung der drei damals vorhandenen Gegenpäpste gewählte Papst Martin kein rechtmässiger Papst.

Man wird in dieser Beziehung dem Cardinallegaten Julian, Präsidenten des Basler-Concils, beipflichten müssen, welcher an Papst Eugen IV. am 5. Juni 1432 schrieb: „Ob dieses (Basler-) Concil legitim ist, hängt ab von dem Constanzer-Concil. Wenn jenes legitim war, so ist es auch dieses. Niemand aber hat die Legitimität jenes Concils und aller seiner Beschlüsse bezweifelt. Denn, wenn Jemand behaupten wollte, die Beschlüsse jenes Concils seien keine gültigen, so muss er auch zugestehen, dass die durch dasselbe vollzogene Absetzung des Papstes Johann nicht gültig gewesen sei. Wenn aber diese Absetzung nicht gültig war, so war auch die Wahl des Papstes Martin ungültig, welche doch während der Lebzeiten Johanns noch geschah. Wenn aber Martin nicht Papst war, so bist auch Du kein Papst, da Du durch die von jenem ernannten Cardinäle gewählt bist. Niemand hat also ein grösseres Interesse als Du, die Dekrete jenes Concils zu vertheidigen, und

---

[1]) S. Hinschius a. a. O. S. 412—14.
[2]) S. Hinschius a. a. O. S. 414—15.

wenn irgend ein Dekret jenes Concils in Zweifel gezogen werden könnte, so können aus dem gleichen Grunde auch alle übrigen Beschlüsse jenes Concils revocirt werden. Aus dem gleichen Grunde werden dann auch die Beschlüsse anderer Synoden nicht bestehen können, weil aus demselben Grunde, aus welchem die Glaubwürdigkeit Eines Concils wankt, auch alle übrigen ins Wanken gerathen.“[1])

Wie sucht wohl Martens die Beschlüsse von Constanz (und Basel) mit denen des vaticanischen Concils in Einklang zu bringen?

2) Anlangend die päpstliche Unfehlbarkeit, so will uns der Fuldaer Hirtenbrief glauben machen, es handle sich im diessbezüglichen vaticanischen Dogma (c. 4) nicht um eine — wie wir behaupten — persönliche, sondern nur um die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes, was schon die Ueberschrift des cap. IV. „De Romani pontificis infallibili magisterio“ beweise.

Was diese offenbar auf die Beruhigung der jetzigen Generation, welche noch etwas von der alten Lehre weiss, berechnete Behauptung betrifft, so ist darauf zu erwidern, dass es

a) noch keinem verständigen Antiinfallibilisten eingefallen ist, zu behaupten, der Papst sei auch in seinen Privatakten unfehlbar, sondern selbstverständlich beziehen auch wir die Unfehlbarkeit des Papstes nur auf seine amtliche Thätigkeit.

b) Da aber das kirchliche Amt nur ein abstrakter Begriff ist und soviel bedeutet als einen durch das Kirchenrecht abgegränzten Kreis kirchlicher Rechte und Pflichten, so ist klar, dass das Amt als solches weder fehlbar noch unfehlbar ist.

Jedes Amt bedarf vielmehr eines persönlichen Trägers, welcher allein fehlbar oder unfehlbar sein kann. Hat man nun das Lehramt des Papstes für unfehlbar erklärt, so hat man damit nothwendig den jeweiligen Amtsträger, den jeweiligen Papst für unfehlbar erklärt, also doch die persönliche Unfehlbarkeit des Papstes definirt. Das ist so sonnenklar, dass alle Einwendungen dagegen nur eitle Sophistereien genannt werden müssen.[2]) Darin stimmt denn auch der streng infal-

---

[1]) S. die lateinische Stelle bei Hinschius a. a. O. III. S. 386. n. 3.

[2]) Ich habe ganz besonders Hergenröther's Darstellung S. 927 u. ff. im Auge, die zu widerlegen ein ganzes Buch erfordern würde.

libilistisch gesinnte Schriftsteller Moulart, auf den ich weiter unten zu sprechen kommen werde, überein, wenn auch mit anderer Anwendung. Er nennt (S. 205 ff.) die von den Gallicanern gemachte Unterscheidung zwischen der Gewalt und der Person des weltlichen Souveräns eine „offenbar absurde", da die weltliche Gewalt nothwendiger Weise ein Subjekt erfordere, in welchem sie residire. Sei also die Person des Souveräns, was die Gallicaner zugäben, der Kirche unterworfen, so müsse auch die Gewalt desselben der Kirche unterworfen sein, welch' Letzteres die Gallicaner aber läugneten. —

In der Sache selber aber ist zu sagen, dass das vaticanische Concil allerdings eine neue, mit der früheren im Widerspruche stehende, Lehre aufgestellt hat. Indem es dem Papste für sich allein und ohne Zustimmung der Kirche („ex sese non autem ex consensu ecclesiae") die Unfehlbarkeit zuerkannt hat, hat es unzweifelhaft das altkatholische göttliche Recht des Episcopates, in Verbindung mit dem Papste auf allgemeinen Synoden die katholische Glaubens- und Sittenlehre festzustellen, im Princip vernichtet.[1])

Nun lehrte man aber noch in den fünfziger Jahren unseres Jahrhunderts, dass der Papst für sich allein die Gabe der Unfehlbarkeit nicht besitze, sondern nur der Gesammt-Episcopat als Nachfolger des Apostolates. Hier der Beweis. In dem „auf Seiner königl. Majestät allerhöchsten Befehl und mit Gutheissung des hochwürdigsten Ordinariates des Erzbisthums München-Freising" verfassten „Lehrbuch der christl. Religion für die katholischen Gymnasien Bayerns"[2]) (1847) steht S. 160 gedruckt: „Unter Unfehlbarkeit der Kirche versteht man deren Erhabensein über allen Irrthum in Betreff der ihr anvertrauten Heilslehre oder die Unmöglichkeit, etwas der geoffenbarten Lehre Widersprechendes zu glauben oder zu lehren."

Es wird dann weiter ausgeführt, warum der Kirche eine

---

[1]) Im Widerspruche mit dem klaren Wortlaute des cap. IV. sagt Hergenröther S. 933: „Durch die Unfehlbarkeit des Papstes wird auch nicht die Unfehlbarkeit des Gesammtepiscopates aufgehoben"! u. s. w.

[2]) Der Verfasser war unser ehemaliger College, Professor der Dogmatik Dr. Stadlbauer († 1866), und das Lehrbuch wurde Jahrzehnte lang an allen Gymnasien Bayerns benützt.

solche Unfehlbarkeit zukommen müsse, sowie dass Christus seiner Kirche diese nothwendige Gabe der Unfehlbarkeit wirklich verliehen habe.

Was aber die Frage nach dem Träger der Unfehlbarkeit anlangt, so spricht sich unser Lehrbuch darüber (S. 163—64) also aus:

„Den Beistand des hl. Geistes und die Gabe der Unfehlbarkeit ertheilte Christus im höchsten Masse und in einem ganz vorzüglichen Sinne seinen Aposteln, damit sie als die ersten Prediger des Evangeliums und Begründer der Kirche unter den Völkern aufzutreten vermochten. Sie waren erfüllt vom heiligen Geiste, mit vielen wunderbaren Gaben und Gnaden ausgerüstet und erfreuten sich persönlicher Unfehlbarkeit, in Folge deren sie im Stande waren, alle Heilswahrheit ohne Ausnahme zu erkennen, ohne Irrthum zu überliefern und in Schrift und Tradition niederzulegen. Derselbe Beistand des hl. Geistes und die Gabe der Unfehlbarkeit, wenn auch nicht in so vorzüglichem Masse und mit der Prärogative persönlicher Unfehlbarkeit, dessen es nur für die Begründung und erste Ausbreitung der Kirche bedurfte, kommt aber auch denen zu, die in das Amt der Apostel eingetreten sind, **den Bischöfen in Vereinigung mit dem Oberhaupte der Kirche**, dem Papste. Sie bilden die lehrende Kirche; ihnen ist die Hinterlage des Glaubens zur Bewahrung und authentischen Erklärung anvertraut; sie sind nach göttlichem Rechte befugt, in vorkommenden Fragen und Zweifeln in Ansehung der geoffenbarten Lehre zu entscheiden; und zu diesem Zwecke erfreuen sie sich nothwendig der Gabe der Unfehlbarkeit; ihren Erklärungen und Entscheidungen sind eben desswegen die Gläubigen unbedingte Annahme und gläubige Zustimmung schuldig.“ .... „Da aber dem so eben Gesagten zufolge die Gabe der Unfehlbarkeit den Bischöfen **nur in ihrer Gesammtheit** und in Vereinigung mit dem Oberhaupte der Kirche zukommt: so kann eine unfehlbare Entscheidung nur stattfinden entweder in Folge einer allgemeinen ausdrücklichen oder stillschweigenden Uebereinstimmung der Bischöfe mit einer Erklärung des Papstes (ecclesia dispersa) oder in Folge gemeinsamer Berathung und

Schlussfassung auf einem allgemeinen Concilium (concilium oecumenicum).“ [1])

Uebrigens mag hier noch auf die bekannte Thatsache hingewiesen werden, dass man auf der Trienter-Synode die von den damaligen Curialisten schon verlangte Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit fallen lassen musste auf Befehl des Papstes selber wegen des heftigen Widerspruches der Väter, also weil keine Hoffnung auf einstimmige Annahme, die damals noch für erforderlich erachtet wurde, bestand. [2])

Wird Martens noch weiter behaupten, dass das vaticanische Concil keine Neuerung bewirkt habe?

3) Betreffend den vom vaticanischen Concil im cap. III. definirten päpstlichen Universalepiscopat haben wir Antiinfallibilisten behauptet, dass die Bischöfe dadurch zu päpstlichen Diöcesan-Vicaren herabgedrückt worden seien ohne eigenes selbständiges göttliches Recht zur Leitung ihrer Diöcesen und insbesondere zur Theilnahme an der Regierung der Gesammtkirche auf allgemeinen Synoden. [3]) Zur Erhärtung dieser Behauptung, welche auch die gewiegtesten protestantischen Autoren [4]) für völlig zutreffend erklärt haben, und welche ich vollkommen aufrecht erhalten muss, will ich hier nur noch Folgendes anführen.

a) Die Trienter-Synode hat in der Sess. XXIII. cap. IV der doctrina de sacramento ordinis dogmatisch ausgesprochen, dass die Bischöfe (einschliesslich des Papstes) als Nachfolger der Apostel zur hierarchischen Ordnung vorzugsweise gehören und vom heiligen Geiste gesetzt seien zur Regierung der Kirche Gottes; [5]) und dieselbe hat im canon VI de sacramento ordinis erklärt, dass die Läugner der göttlichen

---

[1]) Dass das Unfehlbarkeits-Dogma vom 18. Juli 1870 nur durch Majoritätsbeschluss zu Stande kam, beweist der ewig denkwürdige Protest von 56 Bischöfen vom 13. Juli 1870, abgedruckt bei Friedberg, Aktenstücke S. 622—23.

[2]) S. darüber Pallavicini: Hist. Conc. Trid. XXI, 6, 3 ff. 11, 1.

[3]) Vgl. meine „Unvereinbarkeit“ S. 7 ff.

[4]) z. B. Richter-Dove-Kahl: Lehrb. d. K.-R. S. 379 ff.

[5]) „Synodus declarat, praeter ceteros ecclesiasticos ordines episcopos, qui in Apostolorum locum successerunt, ad hunc hierarchicum ordinem praecipue pertinere et positos, sicut idem Apostolus ait a spiritu sancto **regere ecclesiam Dei** eosque presbyteris superiores esse.“

Institution der Hierarchie, welche aus Bischöfen, Priestern und Diakonen bestehe, im Banne sein sollen.[1])

Aus diesen Trienter-Dogmen, welche die alte Streitfrage über die Einsetzung der Bischöfe und das Verhältniss der Bischöfe zum Papste allerdings absichtlich im Unklaren liessen, um nicht das ganze Concil scheitern zu machen,[2]) konnte doch immerhin die göttliche Einsetzung des Episcopates, das göttliche, selbständige Recht der Bischöfe zur Leitung ihrer Diöcesen und zur Theilnahme an der allgemeinen Kirchenregierung, also das sogenannte gemässigte Episcopalsystem begründet werden.

In Rom aber hat man 1870 im Gegensatze dazu das extremste Papalsystem zum Dogma erhoben, indem man dem Papste die ganze Fülle der Kirchengewalt (totam plenitudinem hujus supremae potestatis) als eine ordentliche und unmittelbare (ordinariam et immediatam) über alle und jede Kirchen, über alle und jede Bischöfe und Gläubige dogmatisch zudekretirte. — Dass die bloss im Eingange des betreffenden Dekrets so nebenbei erwähnte Jurisdiktionsgewalt der Bischöfe, wenn auch unmittelbare geheissen, doch nur eine vom Papste als dem Inhaber der ganzen Fülle der Kirchengewalt abgeleitete, durch ihn vermittelte sein kann, ist für jeden Kenner dieser Dinge sonnenklar. Die Bischöfe sind dadurch in Wahrheit blosse Gehilfen des Papstes („in partem sollicitudinis nostrae vocati", wie der technische römische Sprachgebrauch sie bezeichnet)[3]), geworden, und von einem selbständigen, un-

---

[1]) „Si quis dixerit, in ecclesia catholica non esse hierarchiam divina ordinatione institutam, quae constat ex episcopis, presbyteris et ministris: anathema sit."

[2]) S. darüber Gieseler: Lehrb. d. K.-G. III. Bd. II. Abthlg. S. 549 ff. verb. mit Hinschius: K.-R. I. S. 203 u. Richter-Dove-Kahl: K.-R. S. 379 ff.

[3]) Bekanntlich schrieb der Papst Leo der Grosse an seinen Stellvertreter tadelnd, dass er seine Vollmacht überschritten habe, folgende Worte: „Vices enim nostras ita tuae credidimus caritati, ut in partem sis vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis" (c 8 C III. qu. 6). Daraus machte aber der grosse Fälscher der sog. Pseudoisidorischen Dekretalen die allgemeine Regel, dass die Bischöfe überhaupt nur Stellvertreter des Papstes seien und nur einen Theil der kirchlichen Regierungsgewalt vom Papste erhielten. „Ipsa namque ecclesia quae prima est ita reliquis ecclesiis vices suas credidit largiendas, ut in parte sint vocatae sollicitudinis, non in plenitudine potestatis" soll

mittelbaren, göttlichen Rechte zur Leitung ihrer Diöcesen und Theilnahme an der allgemeinen Kirchenregierung auf allgemeinen Synoden kann keine Rede mehr sein. Der Papst bedarf der letzteren auch nicht mehr, da er „ex sese non autem ex consensu ecclesiae“ oberster unfehlbarer Lehrer und als Inhaber der vollen und obersten Jurisdiktionsgewalt auch alleiniger Gesetzgeber der ganzen Kirche geworden ist.

Darum hat man auch die Worte des Tridentinums: „**regere ecclesiam Dei**“ verwandelt in die Worte: „**assignatos sibi greges**“!, um ja so drastisch als möglich auszudrücken, dass die Bischöfe an der Regierung der Gesammtkirche keinen Antheil mehr haben.[1])

b) Ich hatte in meiner „Unvereinbarkeit“ S. 20 n* bemerkt, es stünde — wenn die von den Gegnern beliebte Unterscheidung des Inhalts der dogmatischen Erlasse in einen dogmatischen und in einen die Motive etc. enthaltenden Theil richtig wäre — seit 1870 die Lehre von der Gewalt der Bischöfe als einer ordentlichen, unmittelbaren, göttlichen Gewalt nicht mehr dogmatisch fest, da ja der bischöflichen Gewalt im cap. III der vaticanischen Constitution nur in der Einleitung zur eigentlichen Glaubensentscheidung erwähnt werde.

Hergenröther glaubte nun (S. 753) diesen meinen Einwand, welchen unser damals hochverehrter Collega Herr Abt Haneberg mir gegenüber als „vollkommen richtig“ bezeichnete mit dem Beifügen, er finde im cap. III auch nur noch „einen Strohhalm zur Verbindung der alten Kirche mit der neuen“ — widerlegen zu können mit den Worten: „Die Lehre von der Gewalt der Bischöfe brauchte nicht erst definirt zu werden; sie stand vorher fest und war von Niemand bezweifelt“ u. s. w.[2])

P. Virgilius geschrieben haben! (S. Hinschius: „Decretales Pseudo-Isidorianae“ 1863, S. 712). Daraus machten dann die späteren Päpste ohne Weiteres die oben im Texte erwähnte Formel, was hier gegen Hergenröther's unrichtige Darstellung S. 868 n. 13 bemerkt werden muss. —

[1]) Dass man dabei auf eine Stelle aus einem Briefe des Papstes Gregor d. Gr. Bezug nahm, welcher Brief aber in seinem vollen Zusammenhange das gerade Gegentheil von der Lehre des Universalepiscopates ausspricht, sei nur nebenbei erwähnt. S. darüber Reinkens: Die päpstl. Dekrete v. 18. Juli 1870. I. Der Universal-Bischof. S. 16 ff. verbunden mit S. 9 ff.

[2]) Auf S. 865 u. n. 1 sagt er aber wieder: Das vaticanische Concil er-

Diese unvorsichtige Aeusserung Hergenröthers nöthigt mich zu folgenden Bemerkungen:

1) Einerseits stand nach Hergenröther die Gewalt der Bischöfe schon vor dem vaticanischen Concil so fest, dass sie nicht mehr definirt zu werden brauchte (S. 753), andrerseits aber „wollte man (in Trient) die Streitfrage nicht entscheiden, ob dieselbe (nämlich die Einsetzung der Hierarchie) proxime a Deo oder per ipsius vicarium erfolgt sei“ (S. 763 n. 13)! Stand also die Lehre von der bischöflichen Gewalt 1870 wirklich schon so fest, dass es vollkommen genügend war, sie so nebenbei anzuerkennen?!

2) Hergenröther behauptet, wie der Fuldaer Hirtenbrief, die Bulle U. S. habe nur den „Primat“ des Papstes definirt, woran die Katholiken von jeher ohne Gefahr für den Staat geglaubt hätten. Nun, wenn dieser „Primat“ schon so feststand, schon definirt war anno 1302, und wenn man im Jahre 1870 nichts Neues machen wollte, wie man uns immer versicherte, warum hat man dann im Jahre 1870 diesen in allen Jahrhunderten festgeglaubten „Primat“ neuerdings definirt, und warum nicht gleichzeitig auch die Lehre von der bischöflichen Gewalt?!

3) In der dogmatischen Bulle U. S. muss man nach Hergenröther (S. 751 ff.) den allein zum Glauben verpflichtenden Schlusssatz trennen von den ziemlich gleichgültigen vorausgehenden Motiven und Beweisen. Dagegen in der constitutio dogmatica I. vom 18. Juli 1870 soll nach demselben Autor (S. 865) die in der blossen Einleitung stehende Erwähnung der bischöflichen Gewalt schon genügend sein zum Beweise, dass die bischöfliche Gewalt ebenfalls eine unmittelbare Gewalt ist. Woher dieser verschiedene Massstab?!

---

kläre ausdrücklich, es stehe die höchste päpstliche Gewalt der bischöflichen Jurisdiktion nicht entgegen u. s. w. und macht uns zum Vorwurfe, dass wir das Concil gegen das Concil interpretirten! Auf S. 875 ff. gibt er dann wieder zu, dass die bischöfliche Gewalt nur eine aus der päpstlichen abgeleitete sei; es entspreche das, sagt er, der monarchischen Verfassung der Kirche, den Aeusserungen der Väter, nach denen von Petrus der ganze Episcopat herrühre, alle kirchliche Gewalt sich herleite; und S. 912 ff. sucht er nachzuweisen, dass die Bischöfe keine blossen Commissäre oder Vikarien des Papstes seien, übergeht aber dabei gerade einen Hauptpunkt, den Verlust ihres Rechts auf Theilnahme an der Regierung der Gesammtkirche, mit Stillschweigen!

4) Auf Seite 912 ff. polemisirt Hergenröther gegen unsere Bezeichnung der Bischöfe als päpstlicher „Diöcesanvikare“ oder „Commissäre“. Dagegen findet er es (S. 876—77) ganz entsprechend der monarchischen Verfassung der Kirche, dass jeder Bischof seine Gewalt vom Papste erhalte, weil von Petrus der ganze Episcopat herrühre. Ist das nicht der eklatanteste Widerspruch?!

5) Auf S. 865 lässt Hergenröther unter Berufung auf das vaticanische Concil die Bischöfe „vom heiligen Geiste gesetzt“ sein als „Nachfolger der Apostel“. Das sollte offenbar auf die Bischöfe den Eindruck machen, dass sie kraft unmittelbaren göttlichen Rechts Glieder der Hierarchie seien. Allein auf S. 760—63 belehrt uns derselbe Hergenröther, dass das Wort: göttliches Recht (jus divinum) oft in einem sehr weiten Sinn, oft geradezu für kirchliches Recht gebraucht werde (S. 761 n. 4), dass insbesondere das Concil von Trient das, was die Päpste (Bonifaz VIII. und Leo X.) mit „jure divino“ ausdrückten, mit den Worten „Dei ordinatione“ gegeben habe, welcher Ausdruck aber noch keineswegs ein immediatum jus divinum anzeige, wie sich aus den Verhandlungen des Concils ergebe (S. 762 u. 763 n. 13). — Bestehen also die Bischöfe überhaupt noch kraft göttlichen unmittelbaren Rechts?

Ich erwähne übrigens das Alles nur, um die eigenthümliche Kampfesweise unserer Gegner anzudeuten. Im Uebrigen darf ich hier mit einer gewissen Genugthuung anführen, dass unsere Kritik des cap. III. der vaticanischen Constitutio glänzend gerechtfertigt wurde durch die Note des Kardinalstaatssecretärs Jacobini an die spanischen Bischöfe vom 13. April 1885, worin diesen Namens des Papstes Leo XIII. auseinander gesetzt wird, dass die „ordentliche und unmittelbare, wahrhaft bischöfliche Jurisdictionsgewalt des Papstes“ nichts Anderes bedeute, als dass der Papst immer und bei jeder Gelegenheit in alle Angelegenheiten jeder Diöcese, auch durch Nuntien mit beliebig normirter Vollmacht,[1]) eingreifen könne, und dass die Bischöfe solchen

[1]) Während die Väter zu Trient die Concurrenz der päpstlichen Legaten mit der bischöflichen Jurisdiktion beseitigt hatten, wie aus Sess. XXIV. c. 20 de reform. klar ersichtlich ist!

Falls zu gehorchen und den päpstlichen Entscheidungen sich zu unterwerfen hätten![1]) —

Vielleicht findet nach all' dem Gesagten doch auch Martens noch, dass das vaticanische Concil „unerhörte Neuerungen" bewirkt und eine „Zerstörung der kirchlichen Grundverfassung herbeigeführt" hat!

Kehren wir jetzt zu unserem Thema zurück.

Martens weiss, wenn die dogmatische Bulle U. S. die Lehre von der Subordination des Staates unter die Kirche enthalten sollte, keine Lösung des „Räthsels", wie sich dazu die Bulle Meruit verhalten soll.

Nun habe ich, wie ich glaube, bis zur Evidenz bewiesen, dass die Bulle U. S. nicht anders verstanden werden kann als dahin, dass der Papst Bonifaz die absolute Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche dogmatisirt habe.

Da nun aber diese Lehre als eine der Lehre Christi und der Apostel entsprechende von uns nicht anerkannt werden kann: So erblicke ich keine andere mögliche Lösung des obschwebenden Streites, als dass man eben die ganze Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie das Vaticanum formulirt hat, von sich abweist.

Eine solche Verwerfung aber ist vor Allem bedingt durch Annahme einer von der neueren ultramontanen Theorie abweichenden Lehre über den Begriff und die Bedingungen der Legitimität der allgemeinen Synoden und ihrer Beschlüsse. Solange man nämlich die Lehre festhält, dass die Rechtmässigkeit einer allgemeinen Synode und ihrer Beschlüsse lediglich von der Berufung der Synode durch den Papst und von der Bestätigung ihrer Beschlüsse durch den Papst abhänge, gleichviel, ob alle oder nur etliche Diöcesen durch ihre Bischöfe vertreten seien, ob vollste Freiheit der Berathung und Abstimmung geherrscht habe oder nicht, ob dogmatische Beschlüsse durch Stimmeneinhelligkeit oder blosse Stimmenmehrheit zu Stande kämen u. s. w.: Solange freilich wird man auch die römische Synode von 1302 und das V. lateran. Concil mit der Bulle U. S. sammt all' ihren Con-

---

[1]) S. über diese äusserst merkwürdige Depesche Friedrich's Gesch. des vatican. Concils III. Bd., 2. Hälfte. S. 1087—90.

sequenzen und auch die vaticanische Synode sammt Allem, was sie dogmatisirt hat, für „legitim“ erachten müssen.

Wenn man aber erst wieder zu gesünderen, von der Kirche des ganzen ersten Jahrtausends festgehaltenen Grundsätzen zurückgekehrt sein wird, dann wird auch der Glaube an die päpstliche Unfehlbarkeit mit all' ihren Consequenzen in seiner Unhaltbarkeit erkannt werden und ein beide Theile befriedigendes Verhältniss zwischen Staat und katholischer Kirche hergestellt werden können. Auf lange Zeit hinaus ist wohl keine Aussicht, dass es dazu kommen werde. Die Gegenwart ist noch zu sehr präoccupirt durch die vor unseren Augen vollzogenen Thatsachen; die Gleichgültigkeit — wenn nicht noch Schlimmeres — gegen die tiefsten religiösen und religiös-politischen Fragen ist in der Gegenwart noch zu gross, als dass an eine baldige Besserung zu denken wäre. Allein die Anfänge zu einer solchen glauben wir doch jetzt schon selbst im Lager der Infallibilisten zu erblicken. Wagte es doch z. B. schon ein Kirchengeschichtsforscher wie Funk,[1]) die Constanzer-Synode eine wahrhaft ökumenische zu heissen und der V. lateranens. Synode diesen Charakter abzusprechen; — trägt doch schon ein vaticanisch-gläubiger Kirchenrechtslehrer wie Lämmer (Institutionen des katholischen Kirchenrechts 1886 S. 213) kein Bedenken mehr, „das legitime procedere, die libertas suffragiorum und das diligenter expendere causam resp. causas“, also Bedingungen, welche auf dem vaticanischen Concil nicht oder nicht entfernt ausreichend vorhanden waren, zu den „Sinequanonbedingungen für die Legitimität eines ökumenischen Concils“ zu rechnen, und (S. 208) die Synoden „eine apostolische Institution“ zu heissen, während (der Convertit) Phillips K. R. Bd. II. (1846) S. 260 und seine Nachbeter gelehrt hatten, es hänge Alles nur von der Bestätigung des Papstes ab, und erklärt hatten, die Synoden seien nicht absolut nothwendig, ja sogar (wie Maistre: Du Pape I. c. 3) ein „unnützes Spektakel“ (inutile fracas)!! — —

Hoffen und vertrauen wir auf die endlich doch noch ob siegende Macht der Wahrheit!

---

[1]) S. oben S. 102 n. 4.

VIII. Die „restaurirte“ katholische Staats- und Kirchenrechtswissenschaft.

Molitor hat 1876 auf die Nothwendigkeit der „Restauration der Wissenschaft des Völkerrechts und des Staatsrechts auf christlicher (soll heissen „echt katholischer“) Grundlage hingewiesen.[1])

Schon drei Jahre darauf 1879 erschien das Werk: „L'Eglise et l'Etat,“ von J. Moulart, Canonikus und ordentl. Prof. an der theolog. Fakultät der kathol. Universität von Löwen, approbirt von dem Kardinalerzbischof von Mecheln (Dechamps) und der Universität Löwen, „da es nichts dem Glauben oder den guten Sitten Widersprechendes enthalte.“

Mir liegt vor die autorisirte deutsche Uebersetzung dieses Werkes,[2]) nach dessen zweiter Auflage, besorgt von dem Priester der Diöcese Limburg Herm. Houben (S. I—XVI und 1—632) und gewidmet „dem muthigen Vorkämpfer für die göttliche Mission der Kirche, die Rechte und Pflichten des Staates und die Harmonie der beiden Gewalten, Excellenz Dr. Windthorst.“

Moularts Werk hat nach Versicherung des Uebersetzers in Belgien und Frankreich „allgemeinen Anklang gefunden, weil es die kirchlichen Prinzipien in dieser bedeutungsvollen Frage zwar mit aller Energie vertheidigt, aber für die Praxis so nachgiebig als möglich ist, oft bis zu den äussersten Grenzen.“ Der Katholik müsse sich — sagt derselbe weiter — in dem „Kampfe auf Leben und Tod,“ welchen für die Kirche die philosophischen Bestrebungen langer Jahre herauf beschworen hätten, über die Principien orientiren, und dieses Buch liefere diese Principien in äusserst klarer Weise. „Wir können“ — sagt er — „nicht Alles erreichen, was das Mittelalter der Kirche an Freiheit freudig gegeben hat; suchen wir soviel zu erreichen als nothwendig ist“ u. s. w.

---

[1]) S. oben S. 72 ff.

[2]) Dessen vollständiger Titel lautet: „Kirche und Staat oder die beiden Gewalten, ihr Ursprung, ihre Beziehungen, ihre Rechte und ihre Grenzen“.. Mainz, Kirchheim 1881.

Der Verfasser selber aber will seine „sehr schwierige Aufgabe“ dadurch lösen, dass er die Tradition der Kirche, die Entscheidungen ihrer Concilien und die Constitutionen ihrer Päpste zu Rathe zieht, um so die Lehre der Kirche kennen zu lernen.[1]) Er verhehlt sich nicht „die Schwierigkeiten und Gefahren des Unternehmens“, sein Leuchtturm seien aber die päpstlichen Encykliken Mirari vos v. 1832 und Quanta cura v. 1864 nebst dem angefügten Syllabus. Sein Buch sei — versichert er — in Belgien und Rom von mehr als zehn sehr autorisirten Theologen und Canonisten geprüft worden und Alle hätten geurtheilt, seine Arbeit könne Gutes stiften.

Wir dürfen also wohl mit Grund in dem Werke Moulart's eine Darstellung der echten, vaticanisch-katholischen Prinzipien erblicken.

Leider verstattet es der uns hier zugemessene Raum nicht, in grösserer Ausführlichkeit den wesentlichsten Inhalt desselben vorzuführen. Aber einige besonders hervorstechende Punkte von principieller Bedeutung hervorzuheben, dürfte sich sehr empfehlen, weil man daraus ersehen wird, dass wir Antiinfallibilisten doch keine „Verläumdungen“ aussprachen, als wir vor 18 Jahren schon die infallibilistischen Lehren als vielfach unchristliche und dem modernen Staate gefahrbringende bezeichneten.

Die Hauptfrage ist: Wie stellt sich Moulart zu den schon besprochenen theologischen Systemen über die Gewalt des Papstes in zeitlichen Dingen? Kein Zweifel kann bestehen, dass auch Er die Gewalt des Papstes bis an die äussersten Grenzen vertheidigt, aber er thut es in etwas raffinirterer Weise als die gewöhnlichen Vertheidiger des Papalsystems. Er geht davon aus (S. 166), dass es evident sei, dass die geistliche Gewalt der zeitlichen Gewalt gegenüber einen unläugbaren Vorrang in Bezug auf W ü r d e und E h r e habe, und beruft sich dabei auf die Bulle U. S. Daran knüpft er dann (S. 167) die Frage: „Folgt aber daraus,

---

[1]) Am meisten benützte er offenbar das bekannte Werk des Minoriten G. A. Bianchi (geb. 1686, gest. 1758): „Della potestà e polizía della Chiesa,“ Rom 1745—51, „die ausführlichste Erörterung über das Verhältniss von Kirche und Staat, die bis dahin existirte, welche an geschichtlichen, philosophischen und juristisch-theologischen Argumenten Alles zusammenstellt, was den römischen Anschauungen dient,“ wie v. Schulte darüber in seiner Gesch. der Quellen u. Liter. des canon. Rechts. Bd. III. S. 512—13 urtheilt.

dass zwischen Kirche und Staat ein eigentliches Subordinations-Verhältniss besteht? Hat die geistliche Gewalt, welche einen so gut markirten Vorrang in Bezug auf Würde besitzt, auch ein Recht auf eine höhere Jurisdiktion über die bürgerliche Gewalt?“ „Das ist“ — sagt er richtig — „der Hauptpunkt und der Fond des Streites selbst“. Es bestehe nun keine Controverse, dass die Fürsten im Gewissensforum (Beichtstuhle) der Kirche ebenso unterworfen seien wie alle anderen Menschen. Die gestellte Frage beziehe sich also nur auf die äussere und sociale Jurisdiktion der Kirche. Und nun beantwortet er die gestellte Frage nach Besprechung und (scheinbarer) Verwerfung aller bisher darüber aufgestellten Systeme[1]) (S. 196 ff.) also: Man dürfe nicht fragen, ob die christlichen Souveräne in der zeitlichen Regierung ihrer Staaten der Kirche unterworfen seien, sondern man müsse vielmehr nachforschen, ob sie es in den geistlichen Dingen seien! Dann stellt er als ersten Satz auf: „In **geistlichen** Dingen ist die weltliche Gewalt der Kirche **direkt** unterworfen“ m. a. W. der christliche weltliche Souverän ist nicht allein als Mensch sondern auch als Träger der weltlichen Gewalt dem Papste Gehorsam schuldig „in allen Dingen, welche zur besonderen Competenz der geistlichen Gewalt gehören.“ Dieser Satz wird dann weitläufig und sehr eigenthümlich zu begründen gesucht. Was aber zu den „geistlichen Dingen“ gehört, erfahren wir erst auf S. 388 ff.

Christus selber habe — sagt er S. 389–90 — die beiden Gewalten unterschieden, der Kirche die geistliche Domäne, die ausschliessliche Verwaltung der geistlichen Dinge, dem Staate die zeitliche Domäne, die ausschliessliche Verwaltung der zeit-

---

[1]) Dabei bemerkt er S. 180 n. 1: Bellarmin habe später, nachdem Barclay die ganze katholische Schule angegriffen und geläugnet hatte, dass der Papst irgendwelche Gewalt über das Zeitliche habe, die Rechte des Papstes vertheidigt, „ohne sich weiter um die Unterscheidungen von direkt und indirekt zu kümmern“(!) — Und S. 183 findet er, dass Bellarmin's Lehre von der „indirekten“ Gewalt im Grunde wenig von der Lehre der „direkten“ Gewalt abweiche! ja S. 180 bezeichnet er den Unterschied als einen wenigstens in der Praxis „mehr scheinbaren als wirklichen,“ da es an einer wirklichen und klaren Demarkationslinie zwischen den beiden Systemen mangele. — So bestätigt also Moulart selbst meine oben Seite 46 ff. aufgestellte gleichartige Behauptung! —

lichen Dinge zugewiesen, und darum komme Alles darauf an, die geistliche oder zeitliche Natur der Gegenstände zu bestimmen.

Diese Bestimmung dürfe man aber nicht — wie die Gallicaner thäten — nach dem Charakter der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit vornehmen, und der Kirche nur eine Autorität über die rein inneren, rein unsichtbaren Dinge, dem Staate aber eine solche über Alles, was sichtbar, fühlbar, körperlich, äusserlich sei, einräumen: Sondern man müsse vielmehr die geistlichen Dinge aus der innern Natur der Gegenstände und zugleich aus ihrem unmittelbaren Zwecke bestimmen. Der Zweck unterscheide ja den Staat und die Kirche. Die Kirche sei durch ihren Zweck geistlicher Natur, die bürgerliche Gesellschaft aber zeitlicher. Also werde jeder Gegenstand, welcher sich direkt auf den Zweck der Kirche beziehe, geistlich sein, obwohl er materiell und sichtbar in seiner Substanz sei; und jeder Gegenstand, der sich auf den Zweck des Staates beziehe, werde zeitlich sein, obwohl er seiner inneren Natur nach unsichtbar, immateriell, innerlich sei (S. 390).

Diese Gebietsabgrenzung empfiehlt sich auf den ersten Blick. Aber es folgt sogleich eine Einschränkung, welche das Gebiet der staatlichen Kompetenz auf ein Minimum herabzudrücken bezweckt!

Es sei nämlich — heisst es weiter — die Kirche allein „die Interpretin der Offenbarung,“ und sie allein habe uns zu belehren, was in dieser Offenbarung explicite oder implicite enthalten sei. „Darum kann es auch nur ihr zustehen, ihre eigenen Rechte zu bestimmen, darüber zu urtheilen, in welchen Grenzen sie dieselben ausüben kann“ (S. 391). Die entgegengesetzte Lehre habe Pius IX. in Syllab. Thes. 19 und 20 censurirt.[1])

So ist also, wie wir sehen, der Staat lediglich auf die Aussprüche des Papstes angewiesen. Was dieser für „geistlich“ erklärt,

[1]) Diese Thesen lauten bekanntlich (positiv): „Die Kirche ist eine wahre und vollkommene, völlig freie Gesellschaft und sie besitzt ihre eigenen, beständigen, von ihrem göttlichen Stifter ihr verliehenen Rechte, und es ist nicht Sache der Staatsgewalt, zu bestimmen, welches die Rechte der Kirche und welches die Schranken seien, innerhalb deren sie dieselben ausüben könne.“ „Die Kirchengewalt darf ihre Autorität ohne Erlaubniss und Zustimmung der Staatsgewalt ausüben.“

ist dem Staate entzogen! Doch wird von Moulart S. 393 zugegeben, dass es auch „gemischte Materien“ gebe, nämlich solche, welche den exclusiven Charakter von geistlichen Materien nicht an sich trügen, also gleichzeitig kirchliche und bürgerliche seien wie z. B. die Ehe. Dagegen seien die Beneficien, das ganze Zeitliche des Cultus, die religiösen Orden u. s. w. rein geistliche Dinge, während Häresie, Aufruhr gegen die weltliche Gewalt, Streitigkeiten über bürgerliche Rechte, die Angelegenheiten der Wittwen, Waisen, Armen, Sklaven, Gefangenen gemischte Materien seien (S. 396)! Der Staat habe aber längst Eingriffe in die Domäne der geistlichen Dinge gemacht z. B. durch den appel comme d'abus und das Placet (S. 398), und die Katholiken müssten also mit Energie für die Kirche alle geistlichen Gegenstände beanspruchen, und die kirchlichen Oberen müssten die Rechte, die der Staat bereits besitze, aber zur Kirche gehören, reklamiren (S. 400).

Nun lese man S. 401 ff. die Aufzählung der „göttlichen Rechte“ der Kirche auf Grundlage der ihr als einer „vollkommenen und unabhängigen Gesellschaft“ — welcher Ausdruck wohl hundertmal wiederholt wird — zukommenden Lehr-, Weihe- und Regierungs- (oder politischen) Gewalt, um sich zu überzeugen, dass unsere moderne Staatsgesetzgebung einer gründlichen Umänderung dringendst bedarf, wenn sie mit der katholischen Kirche im Sinne Moularts und seiner Genossen in Harmonie kommen will oder soll.

Aus der politischen Gewalt der Kirche ergeben sich nach M. als besondere Rechte unter Anderem die „Exemtionen und Immunitäten“ ihrer „heiligen Miliz“, deren Wahl und Organisation ihr ausschliessliches Recht ist; das Recht zum uneingeschränkten Vermögenserwerb, das Recht der Selbstregierung nach den göttlichen Gesetzen und denen der Hierarchie (!). Aus letzterem Rechte folgt dann wiederum das Recht zur Errichtung oder Auflösung von religiösen Orden, Krankenhäusern, Seminarien, Collegien, Schulen (S. 406—7). — Als „vollkommene und unabhängige Gesellschaft“ hat die Kirche selbstverständlich eine gesetzgebende, richterliche und Strafgewalt, und zwar ein Recht der Gesetzgebung ohne alles Placetrecht

der Staaten[1]) (409 ff.); — ferner eine richterliche Gewalt mit der Befugniss, in allen kirchlichen Sachen, seien sie bürgerliche oder criminelle, zu urtheilen, ohne dass ein Appell an die Staatsgewalt zulässig sei, und endlich eine Strafgewalt mit der Befugniss, die Widerspänstigen durch äussere Gewalt (!) auf dem Zwangswege zur Pflicht zurückzuführen!

Was die Ausdehnung und die Grenzen der kirchlichen Strafgewalt insbesondere betrifft, so bespricht Moulart (S. 424 ff.) die darüber aufgestellten drei Systeme: a) das der Gallicaner, welches der Kirche nur das Recht zur Verhängung von geistlichen Strafen zuerkenne; b) das zweite von Suarez etc. vertheidigte, wonach die Kirche selbst die allerschwersten körperlichen Strafen verhängen dürfe, wobei aber zugestanden wird, dass die priesterliche Milde nicht erlaube, die Todesstrafe selbst auszusprechen und anzuwenden; und das dritte System, welches die Mitte halte zwischen dem ersten und zweiten.

Selbst Moulart meint (S. 425): „Das zweite System enthalte zweifellos „etwas Excessives“, aber — fügt er bei — „es würde doch verwegen sein, es ganz und gar zu verwerfen (!)“ Wenn die Kirche im Beichtstuhle körperliche und zeitliche Bussen (Abtödtungen, Fasten, Wallfahrten, Almosen) verhängen könne, warum sollte sie es nicht auch im äusseren Forum thun können?

Die Kirche habe auch immer gewisse zeitliche Strafen verhängt; die Annahme aber, dass sie Jahrhunderte lang die Grenzen ihrer richterlichen Gewalt misskannt habe, sei durch den Syllabus (Thes. 23 u. 29) verboten[2]) (S. 428). „Es ist uns nicht möglich“ — sagt Moulart S. 428 — „die Grenzen ihrer (der Kirche) Gewalt in dieser Materie mit Gewissheit festzusetzen.

---

[1]) Dabei werden wir über den Ursprung und Grund des Placets wundersam belehrt. Derselbe liegt in einer Constitution Urbans VI., welcher den Bischöfen gestattet habe, die Echtheit und den Ursprung der päpstlichen Bullen zu beglaubigen! — Das hätten die Staatsherrscher dann auch für sich als ein Recht beansprucht, welches aber nur von „Hoftheologen und Hofcanonisten“ vertheidigt werde, vom vaticanischen Concil und speziell von Pius IX. jedoch verworfen sei! (S. 411 ff.)

[2]) Sie lauten bekanntlich positiv: „Die römischen Päpste und die allgemeinen Concilien haben die Grenzen ihrer Gewalt **nicht** überschritten, die Rechte der Fürsten **nicht** usurpirt“... „Die vom Papste verliehenen Gnaden müssen nicht für ungültig angesehen werden, wenn sie nicht durch die Staatsregierung nachgesucht worden sind.“

In diesen dunklen und schwierigen Fragen muss man, um nicht zu irren, die Praxis der Kirche zum Führer nehmen.“ Die Kirchengeschichte erwähne aber öffentliche Bussen, Gefängnisse, Ruthe und Peitsche, Geldstrafen und Exil! Die „Schwierigkeit“, dass die Kirche keine Mittel habe, die materielle Ausführung ihrer zeitlichen Strafen zu sichern, löst Moulart sehr einfach damit, dass er sagt: Gott habe Vorkehr getroffen; die beiden Gewalten müssten sich ja gegenseitig unterstützen und darum müsse der Staat seine Macht und Zwangsmittel der Kirche zur Verfügung stellen (S. 430).[1])

Nun geht Moulart aber noch einen Schritt weiter und stellt als zweiten Lehrsatz auf:

„In **politischen** Dingen ist die weltliche Gewalt der Kirche **indirekt** subordinirt.“ (S. 206)

Damit will er sagen, dass der christliche Souverän auch in rein politischen Dingen nichts thun könne, was mit dem Wohle der Religion und dem Heile der Seelen in Widerspruch stehe, nichts, was die Unterthanen von dem Gehorsam entferne, den sie Gott und der Kirche schuldig seien. Da aber nur die geistliche Gewalt das Moralgesetz zu definiren und dessen Beobachtung anzubefehlen habe, **so erstrecke sich die geistliche Gewalt über das ganze Gebiet der Moral und darum indirekt auch auf das Zeitliche durch das Geistliche.** „Darum müssen auch . . . die bürgerlichen Anordnungen den kirchlichen Regeln subordinirt sein und im Falle eines Conflikts ihre Inferiorität anerkennen.“ (S. 208).

Das lehre auch der Syllabus (Thes. 42: „Im Conflikte der Gesetze beider Gewalten geht nicht das weltliche Recht vor“), und das habe auch Kardinal Antonelli in seiner De-

---

[1]) Dass er die Inquisition auf alle Weise zu vertheidigen sucht (S. 320–30), kann uns nicht mehr überraschen. Findet ja auch Hergenröther das Princip derselben, „dass nämlich die formelle Häresie das schwerste denkbare Verbrechen sei,“ als „mit der Annahme des christlichen Glaubens in positiver Gestalt von selbst gegeben,“ „festgehalten schon in der alten Kirche und wurzelnd in der Ueberzeugung aller Jahrhunderte“ (S. 605), während bekanntlich Maassen in seinem Buche „Neun Capitel über freie Kirche und Gewissensfreiheit“ 1876 den mittelalterlichen Glaubenszwangsstaat als eine durch und durch unchristliche Institution nachgewiesen hat. —

pesche vom 19. März 1870 ausgesprochen [1]) (S. 209). Sobald also der Souverän die Moral oder Religion verletze, sündige er und könne also von dem Inhaber der Schlüsselgewalt bestraft werden (S. 210). „Es ist unmöglich, dass die Kirche jemals das Princip **ihrer indirekten Gewalt** verläugne. Sie kann in ihrer Weisheit den Gebrauch dieser Gewalt beschränken und aus Liebe zum Frieden über dessen Consequenzen Stillschweigen beobachten; die Klugheit jedoch, welche die Handlungen mässigt, schliesst das Aufgeben der Rechte nicht in sich.“ (S. 211).

Moulart sucht dann die Einwendungen gegen diese Lehre in höchst merkwürdiger Weise zu widerlegen (S. 211 ff.). Den Gallicanern, — welche sagen: Wenn die unchristlichen Fürsten der Kirche nicht unterworfen seien, so könnten es doch auch die christlichen nicht sein, — erwidert Moulart: Die Anhänger des Bellarminschen Systems könnten auf diesen Einwurf nichts Genügendes antworten, da die höhere Gewalt, welche durch dasselbe der Kirche zuerkannt werde, eine wahrhaft zeitliche Gewalt sei, sich also auch auf alle Fürsten erstrecken müsste. Allein Ihm, Moulart, der in der indirekten Gewalt nur den einfachen Gebrauch der Schlüsselgewalt sehe, bereite dieser Einwurf gar keine Schwierigkeit. Die nichtchristlichen Fürsten seien allerdings der Kirche nicht unterworfen, weil sie nicht

---

[1]) Ich bemerke dazu: Der französische Minister Daru hatte gegen das Schema de ecclesia Bedenken erhoben, weil es die indirekte Gewalt des Papstes über den Staat enthalte (Depesche v. 20. Febr. 1870). Darauf erwiderte Cardinalstaatssecretär Antonelli: Das Schema enthalte zwar keine direkte Gewalt über das Zeitliche, sondern nur über die Moral, insoferne aber allerdings eine indirekte über alle Sachen, welche mit der Moral in Berührung stehen. Das sei aber bereits katholische Lehre immer und überall gewesen, und so würde es auch bleiben, wenn die päpstliche Unfehlbarkeit definirt und damit diese indirekte Gewalt auf den Papst übertragen würde. Die französische Kirche brauche sich also gar nicht zu beunruhigen! — Diese Erklärung Antonelli's, welche selbst Minister Ollivier „eine offene Apologie der indirekten Gewalt“ genannt hat, bestätigt also vollauf, dass Rom auch heute noch, ja jetzt mehr als früher, weil gekräftigt durch die Julidogmen von 1870, eine indirekte Gewalt im Zeitlichen beansprucht! Vgl. darüber Friedrich: „Gesch. des vatican. Concils“ III. Bd. 2. Hälfte (1887) S. 673 ff. und S. 815.

zur christlichen Gesellschaft gehörten; dagegen verlören die christlichen Fürsten durch den Eintritt in die Kirche nichts von ihrer legitimen Gewalt, da sie ja eine Gewalt über Religion und Moral niemals haben könnten! (S. 212). Und auf den weiteren Einwand: Was dann für den Staat noch übrig bleibe, da sich ja die Moral auf alle Dinge, auf alle Zweige der Regierung, auf alle Funktionen der weltlichen Gewalt (Krieg und Frieden, Gerichtssachen, Steuern etc.) erstrecke? erwidert Moulart: Das seien „eitle Uebertreibungen“, (S. 213), denn die Kirche unterwerfe ja nicht alle Angelegenheiten der zeitlichen Regierung ihrer äusseren geistlichen Jurisdiktion, sondern nur solche Fälle, wo es sich um eine offenbare Verletzung des göttlichen Gesetzes oder um eine unmittelbare Gefahr für Religion und für das Seelenheil handle. Niemand dürfe aber wagen zu behaupten, die Kirche dürfe keinen unerlaubten Handel verbieten, oder einen evident ungerechten Krieg nicht verdammen, oder Contrakte, welche mit dem göttlichen Gesetze in offenbarem Widerspruch ständen, nicht für null und nichtig erklären, denn das seien lauter Dinge ganz wesentlich geistiger Natur! (S. 214).

Hierauf sucht Moulart (S. 216 ff.) nachzuweisen, dass „der grosse P. Bonifaz“ in der Bulle U. S. nichts Anderes gelehrt habe als die direkte Subordination der weltlichen Gewalt unter die Kirche, jedoch nur in geistlichen Dingen! Diese Bulle sei „unläugbar dogmatischer Natur“, „sie behandle Glaubenssachen“ und der Papst richte, ex cathedra sprechend, seine Unterweisungen an die universelle Kirche.“ Man müsse sich aber „mehr an das Dispositiv als an die Erwägungen der Constitution halten.“ „In der That habe nur die Schlussfolgerung eine wirklich absolute Lehrautorität“. Man müsse also glauben, dass alle Christen ohne Ausnahme dem römischen Papste unterworfen seien. Bonifaz wolle aber nur von der geistlichen Gewalt sprechen. Es wäre aber, obwohl die Erwägungen keinen so entscheidenden Werth hätten wie die Schlussfolgerung, doch eine offenbare Verwegenheit zu behaupten, dass diese Erwägungen von Irrthum oder Neuerung angesteckt seien (S. 218—19). Bonifaz habe in derselben nichts vorgetragen, was nicht mit der Lehre der Väter, mit den Beispielen seiner Vorgänger und

mit der allgemeinen Ansicht der Theologen conform wäre. (!!) (S. 218—19.) Es sei „evident, dass P. Bonifaz nicht nur die Person der Souveräne und ihre Privatakte, sondern auch die öffentlichen Gewalten selbst der Gewalt der Kirche unterwerfen wollte.“ (S. 220.) „In den politischen Dingen spricht Bonifaz VIII. der Kirche eine **indirekte oder bloss direktive Jurisdiktionsgewalt** zu.“ (S. 221 ff.) Das Wort „instituere“ dürfe man nicht, wie einige Publicisten Deutschlands neuestens gethan hätten, mit „belehren“ übersetzen, sondern man müsse es mit „einsetzen“ übersetzen, weil jene erstere Uebersetzung den Context der Bulle, den Text von Hugo v. Skt. Viktor, welcher zu ihrer Redaktion diente[1]), die Glosse und die Literatur des Mittelalters gegen sich habe! (S. 221 n. 2). — Dieses „Einsetzen“ biete aber gar keine ernste Schwierigkeit, denn der Papst meine damit nur die Unterwerfung unter die geistliche Gewalt des Papstes. Der Papst wolle sagen, dass er die zeitliche Gewalt „auf christliche Weise“ einsetze, indem er sie segne und heilige(?!!) (S. 223.) Das „Richten“ aber bedeute, dass die Kirche Rechenschaft verlangen könne wegen der Handlungen der Fürsten ratione peccati, wenn sie die Gesetze Gottes und der Kirche verletzten (S. 223—24).

Moulart sucht dann (S. 224 ff.) sogar aus den Principien der modernen Verfassungen zu beweisen, dass die politische Ordnung der der geistlichen Ordnung untergeordnet sei, denn die Bürger hätten vermöge des garantirten Rechts der Kultusfreiheit das Recht, den Befehlen ihres Gewissens zu folgen, also Widerspruch entgegen zu setzen, wenn die weltliche Ge-

---

[1]) Der eigentliche Redaktor der Bulle U. S. war aber wohl Aegidius Romanus (oder Colonna; Gilles de Rome, wie die Franzosen sagen), ein Vertreter des Systems der direkten Gewalt des Papstes im Zeitlichen, von dem ein noch ungedrucktes Werk: de ecclesiastica potestate existirt, welches zum richtigen Verständnisse der Bulle U. S. ungemein schätzenswerth ist, hier aber leider wegen des beschränkten Raumes nicht weiter herangezogen kann. Ich muss verweisen auf Friedberg in Dové's Z. S. f. K. R. Bd. 8 S. 81 ff., Riezler: Die literar. Widersacher der Päpste S. 139 ff. u. auf die vortreffliche Abhandlung von Charles Jourdain: „Un ouvrage inédit de Gilles de Rome“. Paris 1858, wo sich S. 23 ff. Auszüge aus dem Werke des Aegid. Rom. finden.

walt Gesetze geben wollte, welche mit den Vorschriften irgend eines Kultus in Widerspruch stünden, und so sei allen Religionen gegenüber die politische Gewalt subordinirt!

Bei der äusserst merkwürdigen Erörterung über die Strafmittel, deren sich die Kirche gegen die weltliche Gewalt bedienen könne (S. 226 ff.), nimmt Moulart keinen Anstand zu lehren, dass die Kirche selbst ungläubigen Fürsten gegenüber erklären könne, dass das Band der Treue ihrer gläubigen Unterthanen gelöst sei (S. 228), und dass also um so mehr die christlichen Fürsten vom Papste auch abgesetzt werden können!! Er sagt in dieser Beziehung: Alle wirklich katholischen Schriftsteller stimmten — im Gegensatze zu den Gallicanern, welche behaupteten, dass die Kirche keinen Souverän seines Thrones entheben könne[1]) — darin überein, dass der Papst bei Absetzung von Fürsten und bei Entbindung ihrer Unterthanen vom Gehorsam von einer legitimen Gewalt Gebrauch gemacht habe. Nur bezüglich der Art und Weise, diese Gewalt zu rechtfertigen, stimmten sie nicht überein. Die Einen sagten nämlich: kraft göttlichen Rechts, die Anderen aber: kraft menschlichen Rechts könne er es thun. Und von den Ersteren behaupteten die Einen, der Papst könne nur in bestimmten äussersten Fällen dem Souverän seinen Thron und seine Macht direkt nehmen, die Anderen dagegen gäben ihm dieses Recht nur indirekt, indem sie ihn für berechtigt hielten, zu erklären, dass das Unterthanenband bereits gelöst sei. Die Kirche lasse aber in dieser „delikaten Materie“ bezüglich aller 3 Systeme die Diskussion frei! (S. 229).

Er selber (M.) äussert seine Ansicht „nur sehr schüchtern“ also: Er glaube nicht, dass der Papst kraft göttlichen Rechts allein direkt die Souveräne absetzen könne, weil er dazu einer höhern zeitlichen Gewalt bedürfte, während Christus seiner Kirche blos ein geistliches Königthum verliehen habe. Andrerseits könne aber auch das System des historischen Rechts keine wirklich genügende Erklärung für die Akte und Worte der Päpste und Concilien geben, denn man dürfe das positive

[1]) Vgl. unten S. 129. Es sei aber hier bemerkt, dass sich durch alle Schriften Hergenröther's, Molitor's und Moulart's ein glühender Hass gegen den „Gallicanismus“ und die „Gallicaner hindurchzieht.

Recht nicht gänzlich trennen von dem natürlichen Rechte und den Prinzipien der Offenbarung. Worin soll also die richtige Lösung dieser „delikaten Materie“ zu finden sein? Man lese und staune: „Das göttliche Recht in Verbindung mit dem natürlichen Rechte ist, wenn nicht das einzige Fundament, so doch gewiss die Hauptursache der Jurisdiktion über die katholischen Staaten im Mittelalter gewesen“. (S. 230.)

Die Kirche könne, sagt M., einem unverbesserlichen Souverän indirekt beikommen, indem sie ihren Kindern erkläre, dass ihre Pflicht der Treue aufgehört habe. Das nehme Bianchi an und ihm, Moulart, gefalle seine Theorie, weil sie allein genügend sei, um das Verhalten der Päpste zu erklären, und zugleich sehr geeignet, die nöthige Vereinigung der Rechte der Gewalt mit denen der Unterthanen, der Autorität mit der Freiheit, zu bewirken!

Moulart entwickelt dann (S. 230 ff.) beifälligst die von Bianchi aufgestellte Theorie, welche auf folgende 3 Sätze zurückzuführen sei:

a) „Das Band des Gehorsams, welchen die Unterthanen ihren Souveränen schulden, und der Eid der Treue selbst sind ihrer Natur nach nicht unlöslich“;

b) „unter den Gründen, welche es gestatten, sie zu lösen oder wenigstens zu erklären, dass sie gelöst seien, muss man in erster Linie diejenigen anführen, um welche es sich in der Hypothese handelt, die Sache der Religion;“

c) „nun kann aber das Recht, über die Existenz dieses Grundes sich auszusprechen, nur der Kirche selbst, das heisst, der geistlichen Gewalt zustehen.“

Dabei werden wir (S. 231 ff.) in höchst interessanter Weise des Näheren belehrt über die theologischen Prinzipien betreffend die Natur des Versprechungs-Eides. Oberste Auslegungsregel sei dafür die „Intention“ des Schwörenden. Die Theologen und Canonisten seien einstimmig darüber, dass die aus dem Eide hervorgehende Verpflichtung in aller Strenge interpretirt werden müsse, weil von demjenigen, welcher den Eid leiste, vorausgesetzt werde, dass er sich so wenig als möglich verpflichten wolle. Man könne darum diese Verpflichtung nicht über das hinaus

ausdehnen, was zu versprechen der Schwörende wahrscheinlicher Weise beabsichtigt habe. Darum gerade müsse man annehmen, dass man sich durch den Versprechungseid nur unter gewissen Bedingungen, welche immer als inbegriffen gälten, verpflichte. Die hauptsächlichsten dieser Bedingungen seien aber:

a) wenn man seiner Verbindlichkeit ohne einen zu grossen Schaden nachkommen kann;

b) wenn die versprochene Sache keine zu bedeutende Aenderung in dem Augenblicke erfahren hat, wo man seinem Versprechen nachkommen soll;

c) wenn derjenige, welchem der Eid geleistet wurde, seine eigene Verbindlichkeit nicht verletzt;

d) wenn man besonders in Bezug auf den Eid des Gehorsams und der Treue nicht zu schwer zu erfüllende Dinge befiehlt.

Jedesmal wenn eine dieser Bedingungen nicht eintreffe, sei der Eid auflösbar!

Nun stellt Moulart mit Bianchi folgende höchst bemerkenswerthe Sätze auf (S. 232 ff):

1) Das Volk könne äussersten Falles eine Regierung, welche es bedrücke und tyrannisch sei, stürzen; diess sei die Lehre der grössten Theologen;

2) die Unterthanen dürften mit den Waffen in der Hand die Attentate der weltlichen Gewalt gegen ihre Religion vertheidigen. Zum Beweise dieses Satzes wird Folgendes angeführt.

Die Religion sei das erste Gut des Menschen und der Gesellschaft, der Souverän also verpflichtet, die Unterthanen im Genusse dieses Gutes noch mehr zu schützen als im Genusse der zeitlichen Güter. Wenn nun der Souverän diese seine Pflicht ganz und gar vergesse, wenn er es an all' seinen übernommenen Verpflichtungen gegen seine Unterthanen fehlen lasse: Dann könne er auch nicht fordern, dass man ihm gegenüber die Treue bewahre.

Die Gallicaner, welche lehren, man müsse eher den Tod erdulden, als dass man sich gegen die Staatsgewalt erheben dürfe, hätten alles Licht der Vernunft und die gebieterischesten Tendenzen der Natur gegen sich, ihre Lehre sei eine ungeheure

Gefahr für die Kirche und die Seelen, denn der grösste Theil des Volkes würde nicht genug Standhaftigkeit und Festigkeit haben, um ähnliche Prüfungen zu ertragen, es würde lieber apostasiren, als alle Qualen erdulden, was die religiöse Revolution des 16. Jahrhunderts beweise! (S. 234.)

Das Beispiel der ersten Christen, welche ohne Widerstand den Hals dem Schwerte ihrer Verfolger hinhielten, dürfe man, fährt Moulart weiter, nicht entgegen halten, denn die damaligen Christen seien nicht die Nation gewesen. Ueberdem würde jeder Vertheidigungsversuch von ihrer Seite nicht nur unnütz, sondern für die entstehende Kirche damals äusserst unheilvoll gewesen sein, er würde den Tyrannen einen plausiblen Grund zur Verfolgung der Religion geboten haben. „Man muss in dem Leben der Kirche die Zeiten zu unterscheiden wissen“, ruft Moulart (S. 235) aus. „Man darf nicht von der entstehenden Kirche, welche schwach und ausser Stande ist, zur Beobachtung ihrer Gesetze anzuhalten, alles das verlangen, was sie später hat thun können, als sie stark und mächtig zu ihrer vollen Entwicklung gekommen war“.

„Im Anfange bedurfte es ausserordentlicher Thatsachen und Wunder; allein dieses Verhalten der Vorsehung sollte keine dauernde Regel und kein gewöhnlicher Regierungsmodus sein“. Die heilige Schrift selber liefere einen schlagenden Beweis für die Wahrheit dieser Lehre. Die Macchabäer nämlich hätten mit den Waffen in der Hand die Religion ihrer Väter gegen den legitimen Souverän des Judenlandes, Antiochus, vertheidigt, und Niemand habe bis jetzt gewagt, die Insurrektion dieser tapferen Helden zu tadeln oder zu verdammen. „Was nun aber im alten Gesetze erlaubt war, darf im neuen Gesetze nicht verboten werden“!! (S. 235.)

3) Das Volk dürfe sich aber — so lautet der dritte Satz Moularts (oder Bianchi's) — von der Pflicht des Gehorsams gegen einen Fürsten, welcher ein Verfolger geworden sei, nicht ohne das vorherige Urtheil der Kirche oder des Papstes entbunden ansehen. (S. 236.)

„Weil es sich um ein Verbrechen gegen die Religion handelt, kann die Frage, wann die Attentate hinlänglich schwer sind, um das Band der Unterwerfung unter den Fürsten zu lösen,

nur von der Kirche selbst entschieden werden“ (S. 236). Damit das Band der eidlich gelobten Treue gelöst werde, sei eine Autorität erforderlich, welche lösen könne, was sich im Himmel gebunden finde. Das könne nur die Autorität sein, welcher Gott selbst gesagt habe: „Quodcunque solveris super terram, erit solutum et in coelis“. Der Fürst, welcher so nach Erschöpfung aller anderen Mittel vom Papste abgesetzt würde, erhalte, weil die Absetzungssentenz eine auf Besserung abzielende geistliche Strafe sei, von der Kirche seine Rechte wieder zurück, sobald er sein Vergehen bereue und der Kirche Genugthuung leiste.

Die Kirche löse aber — nach Bianchi und vielen anderen Theologen — das Band nicht eigentlich, sondern sie erkläre nur, dass es gelöst sei, da sich dieses Band mit vollem Rechte durch die Gründe gelöst finde, welche die Revolte auctorisiren (!). „Wir wollen“ — sagt Moulart — „über die Worte nicht streiten“, da jedenfalls „feststeht, dass die Intervention der geistlichen Gewalt nothwendig ist“ (S. 237). Die gallicanische Ansicht, welche den Unterthanen das Recht abspreche, sich zu empören, und gegen alle möglichen Excesse der zeitlichen Gewalt nur das Mittel der Geduld zulasse, begründe „den furchtbarsten Despotismus“ (S. 238), — ja sie sei eine „Injurie gegen das Menschengeschlecht“ (S. 240). Dagegen die (vorhin dargelegte) katholische Theologie bringe die Gewalt mit der Freiheit in Einklang (S. 239). —

Der I. Artikel der von Bossuet redigirten und vertheidigten berühmten Deklaration von 1682[1]) sei damals eine theologische

---

[1]) Derselbe lautet bekanntlich also: „Dem heiligen Petrus, seinen Nachfolgern als Stellvertretern Jesu Christi und der Gesammtkirche selbst steht nur Gewalt zu über die geistlichen und das Seelenheil betreffenden Dinge, keineswegs aber über weltliche und bürgerliche Angelegenheiten. Denn Jesus Christus hat uns gelehrt, „dass sein Reich nicht von dieser Welt ist,“ und wiederum, „dass man dem Kaiser geben soll was des Kaisers ist, und Gott was Gottes.“ Auch darf an dem Satze des Apostels Paulus nicht gemäckelt werden: „Alles sei unterthan der Obrigkeit; es gibt keine Gewalt, denn sie komme von Gott.“ Sonach erklären wir, dass nach dem Gebote Gottes die Könige und Herrscher in weltlichen Dingen der kirchlichen Gewalt nicht unterworfen sind. Sie können durch die Macht, welche die Schlüssel der Kirche besitzt, nicht unmittelbar und nicht mittelbar abgesetzt werden. Die Unter-

Neuerung, die entgegengesetzte richtige Ansicht dagegen bis dahin die gemeinsame Ansicht selbst der Schule von Paris gewesen, von den grössten Theologen vertheidigt und in Uebereinstimmung mit der hl. Schrift (S. 240—41).

Es ist für unseren Zweck nicht absolut erforderlich, auf den übrigen, im gewissen Sinne überaus lehrreichen, Inhalt des Werkes von Moulart einzugehen. Das hier Mitgetheilte wird, denke ich, genügen, um Diejenigen, welche im consequenten Infallibilismus noch immer keine Gefahr für den modernen Staat erblicken wollen, wenigstens nachdenklich zu machen. —

Noch stehen die Julidogmen des vaticanischen Concils vom J. 1870 im Wesentlichen auf dem Papiere, sie sind unserem Volke kaum bekannt, jedenfalls von ihm nicht verstanden worden. Dasselbe würde auch, wie ich glaube, die oben dargelegten Consequenzen dieser neuen Lehren für das Verhältniss der Kirche zum Staate mit Entrüstung zurückweisen, ja es würde sich von der Lehre selber, dass der Papst berechtigt sei, einen weltlichen Fürsten aus irgend welchem Grunde abzusetzen oder für abgesetzt zu erklären, die Unterthanen vom Treueide und von der Gehorsamspflicht zu entbinden, weltliche Gesetze für nichtig und unverbindlich zu erklären u. s. w., als einer unkatholischen, unchristlichen Lehre massenhaft abwenden.

Glaubt man aber, dass dieser jetzige Zustand immer so bleiben werde und könne? Kurzsichtig wäre das im höchsten Masse! Man lasse doch den nachwachsenden Klerus in den strengconsequenten infallibilistischen Anschauungen und Grundsätzen eines Molitor und Moulart erzogen und unsere katholische Jugend wiederum durch einen derartig geschulten Klerus in gleichen Ideen und Principien unterrichtet werden; und man denke sich dann auf dem bischöflichen Stuhle zu Rom einen Mann von Geist und Charakter eines Gregor VII. oder Bonifaz VIII.: Dann wird

---

thanen können nicht von dem denselben schuldigen Gehorsam noch von dem geleisteten Treueid entbunden werden. Diese Lehre, welche dem Worte Gottes, den Ueberlieferungen der Väter und dem von den Heiligen gegebenen Beispiele entspricht, soll im Interesse der öffentlichen Ruhe sowie zum Nutzen des Staats und der Kirche unverbrüchlich beobachtet werden.“ (S. Dursy: „Das Staatskirchenrecht in Elsass-Lothringen.“ 1876. I. Bd. S. 32.)

sich zeigen, ob die neuen Dogmen dem modernen paritätischen Staate und unserer ganzen jetzigen Denkungsweise gefahrdrohend sind oder nicht.

Die heissblütigeren und zielbewussten Infallibilisten scheinen einen solchen Umschwung der Dinge kaum erwarten zu können. Sie wissen ja so gut wie wir, dass die Ausübung der „indirekten“ Gewalt des Papstes über die Staaten die Anerkennung von Seiten der christlichen Völker voraussetze, weil ja ein grosser Unterschied besteht zwischen dem Rechte selbst und der Möglichkeit es auszuüben. Das Recht des Papstes, — lehren sie — Fürsten abzusetzen u. s. w. bestehe zwar als ein göttliches Recht immer fort, allein die Ausübung dieses Rechts sei leider „wegen des herrschenden Unglaubens,“ „wegen der Degeneration der christlichen Welt,“ kurz wegen des „Protestantismus und der daraus fliessenden Unbotmässigkeit der christlichen Welt“ unmöglich geworden. Der Papst habe von der Ausübung seiner Jurisdiction absehen müssen, und das habe er gethan, er habe aber nicht auf sein Recht verzichtet. Die Kirche müsse unaufhörlich protestiren gegen die usurpatorische Thatsache, welche ihr die aus den Händen Gottes empfangene Autorität nahm.

Aus diesem Gefühle des Mangels der Anerkennung ihres Systems durch die christlichen Völker, wie sie jetzt noch sind, entspringt das Streben unserer Ultramontanen nach Umbildung der Völker in ihrem Sinne. Und so erklärt sich ihr unablässiges Rufen nach Auslieferung der Schulen in die Hände der Kirche, — so auch der gleiche Ruf nach Wiederherstellung des Kirchenstaates, denn „der König der Könige“ muss ja vor aller Welt wieder als solcher auftreten können, um von seiner Gewalt auch im Zeitlichen nach allen Seiten hin Gebrauch machen zu können. Daher auch die Sehnsucht eines Kardinals Manning, eines Molitor und Moulart nach einer „Restauration der Wissenschaft des Völkerrechts und des Staatsrechts auf christlicher Grundlage“, „nach Wiederherstellung der Rechte der geistlichen Gewalt“, nach einer „neuen Ordnung und einer neuen katholischen Welt,“ mit Einem Worte nach einer grossartigen Revolution! [1])

---

[1]) S. oben S. 71 ff. u. Molitor S. X—XI verbunden mit S. 239 ff. und Moulart S. 380 ff.

„Und warum sollte dieses die Vision eines Träumers sein, ruft Manning aus, „dass bald (!) eine neue Ordnung und eine neue katholische Welt sich erheben kann? .... Eine neue europäische Ordnung mit neuen Grenzen, neuen Residenzen, neuen Gewalten, neuen Dynastieen kann sich um den Stuhl Petri bilden, und die Päpste werden ruhig und in ihrer Suprematie unveränderlich in neue Beziehungen mit einer neuen Welt auf der Grundlage von Gesetzen treten, welche unabänderlich sind wie die Aufeinanderfolge der Jahreszeiten und der Ebbe und Fluth. Wir werden von den Revolutionen weder vernichtet noch erschreckt.“ [1]) Und Moulart sagt (S. 381) mit Emphase: „Wir wissen, dass der Arm Gottes nicht verkürzt ist; er kann in jedem Augenblick das Angesicht der Erde erneuern und aus den ewigen Fundamenten, welche er in die Schöpfung hineingelegt hat, eine neue Ordnung der Dinge auf den Ruinen derjenigen begründen, welche zusammengestürzt ist. Es ist uns wohl erlaubt, dieses grosse Ereigniss herbeizuwünschen und vorauszusagen.“ (!!)

Wir aber, wir Antiinfallibilisten, werden, solange es uns noch vergönnt sein wird, fortfahren, um mit Kardinalerzbischof Rauscher [2]) zu sprechen, „eine andere Lehre über die Beziehung der geistlichen Gewalt zur weltlichen als die in der Bulle U. S. enthaltene“ vorzutragen; und wir werden auch nicht aufhören, „die Gefahren anzuzeigen,“ welche aus den mit unserer Lehre nicht übereinstimmenden neuen Glaubensdekreten vom 18. Juli 1870 für Staat und Kirche entstehen müssen, weil es „Niemanden unbekannt ist, dass es unmöglich ist, die bürgerliche Gesellschaft nach der in der Bulle Unam sanctam aufgestellten Regel zu reformiren.“

---

[1]) Siehe die Stelle bei Moulart S. 381—382.

[2]) S. oben S. 72.

Nachwort.

Die vorstehende Abhandlung sollte nach der ursprünglichen Absicht dem Sammelbande von kleineren Abhandlungen, welche die Mitglieder der Münchener Juristenfakultät ihrem Jubilar, dem Geheimen Rath von Planck, zu überreichen sich vornahmen, einverleibt werden. Sie war aber dem Verfasser während der Arbeit über das ihm zugedachte Mass von ein paar Druckbogen weit hinausgediehen und konnte trotz zahlreicher Kürzungen und Umarbeitungen noch während des Druckes ohne Aenderung des einmal festgestellten Termines für die feierliche Ueberreichung des Sammelbandes nicht mehr so zeitig fertig gestellt werden, dass ihre Einreihung dortselbst noch möglich gewesen wäre.

Der Verfasser selber bedauert diess auf das Lebhafteste, weil die nun als selbständiges Werk erscheinende

Abhandlung den Anspruch auf eine erschöpfende Bearbeitung des gewählten Thema's nicht erheben kann und wohl an mehr als Einer Stelle die durch Zeit und Raum bedingte Art und Weise ihrer Entstehung erkennen lässt. Sie mag aber auch so, wie sie ist, Anlass geben zu weiterer Erörterung der darin kurz behandelten überaus wichtigen Fragen!

München, den 20. November 1887.

Inhalt.

	Seite
I. Einleitung	3
II. Wortlaut und Inhalt der Bulle U. S.	7
III. Theologische Begründung dieser Lehre	14
IV. Geschichte der Entstehung der Bulle U. S.	23
V. Einige wichtige Vorfragen	34
VI. Die verschiedenen Auslegungen der Bulle U. S.	48
A. Die Abschwächungsversuche	49
B. Die richtige Erklärung der Bulle	65
VII. Verhältniss der Bulle U. S. zur Unfehlbarkeitslehre	88
VIII. Die „restaurirte“ katholische Staats- und Kirchenrechtswissenschaft	115

Verlag von **Christian Kaiser** in **München.**

			M.	₰
Aristoteles	über die Farben. Erläutert durch eine Uebersicht der Farbenlehre der Alten von Dr. C. A. Prantl . . .	1849	3.	—
Arnold, Dr. Bernhard,	Versuch einer griechischen Uebersetzung der Oden des Horaz	1858	—.	60
—„—	Sophokleische Rettungen	1866	1.	20
Aventinus	sämmtliche Werke, siehe Turmair.			
Brenner, Dr. Oscar,	Nord- und Mittel-Europa in den Schriften der Alten bis zum Auftreten der Cimbern und Teutonen	1877	2.	40
—„—	Ueber die Kristni-Saga. Kritische Beiträge zur altnordischen Literaturgeschichte	1878	3.	—
—„—	Angelsächsische Sprachproben mit Glossar	1879	1.	80
Brinz, Dr. Alois v. und **Maurer, Dr. Konrad v.,**	Festgabe zum Doctor-Jubiläum des Dr. L. Arndts. (Das Alter des Gesetzsprecheramtes in Norwegen v. K. Maurer: Zum Rechte der bonae fidei possessio von A. v. Brinz) . .	1875	3.	—
—„—	Festgabe zum Doctor-Jubiläum des Dr. Leonhard von Spengel. (Studien über das sogenannte Christenrecht König Sverrirs von K. Maurer; Zur Contravindication in der Legis actio sacramento von A. von Brinz) . .	1877	3.	—
Bugge, S.,	Studien über die Entstehung der nordischen Götter- und Heldensagen. Heft 1. 2. 1881. 1882		6.	—
Ergebnisse der Strafrechtspflege	im Königreich Bayern während der Jahre 1867, 1872, 1873, 1874, 1875 . .		à —	75
—„—	während der Jahre 1868, 1869, 1870, 1871		à 1.	—
—„—	**der Zivil- und Strafrechtspflege** bei den Gerichten des Königreichs Bayern in den Jahren 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 4°		à 3.	—
—„ —	in den Jahren 1878 und 1879, und Uebersicht über die Ergebnisse der Zivil- und Strafrechtspflege in den Jahren 1872 bis 1879. 4°	1880	3.	—
Festgabe	zum Doctor-Jubiläum des Herrn Geheimen Raths und Professors Dr. Joh. Jul. Wilh. v. Planck von der Juristen-Facultät zu München überreicht	1887	9.	—

Enthält neben der **letzten Arbeit des Herrn Geh.-Rath von Brinz: Ueber den Einlassungszwang im römischen Recht** noch folgende Abhandlungen: **Seydel,** das Budgetrecht des bayer. Landtages und das Verfassungs-Verständniss von 1843. — **v. Sicherer,** Secundogenitur und Primogenitur. — **Lotmar,** Ueber Plus est in re, quam in existimatione und Plus est in opinione, quam in veritate. — **Maurer,** Die Rechtsrichtung des älteren isländischen Rechtes. — **Seuffert,** Zu L. 57 D. de legatis I. — **Hellmann,** Ueber Missio in possessionem im römischen und heutigen Rechte. — **Kleinfeller,** Deutsche Partikulargesetzgebung über Civilprozess seit Rezeption der fremden Rechte und bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts. — **Bolgiano,** Zur Lehre von der Gewissensvertretung. — **Harburger,** Die Theilnahme an dem Verbrechen aus § 159 R. St. G. B. durch Anstiftung oder Beihülfe. — **Loewenfeld,** Inästimabilität und Honorirung der artes liberales nach römischem Recht.

Golther, Dr. Wolfgang.	Das Rolandslied des Pfaffen Konrad.	1887	4.	—
—„—	Die Sage von Tristan und Isolde	1887	3.	20
Hartmann, A.,	Weihnachtlied und Weihnachtspiel in Oberbayern	1875	2.	—
Koch, Dr. Anton,	Die Psychologie Descartes' systematisch und historisch-kritisch bearbeitet	1881	6.	—
Koch, Dr. Max,	Helferich Peter Sturz. Nebst einer Abhandlung über die Schleswigischen Literaturbriefe	1879	4.	—
Kunstmann, Dr. Fr.,	Grundzüge eines vergleichenden Kirchenrechtes der christlichen Confessionen	1867	4.	—
Lehmann, K.,	Verlobung und Hochzeit nach den nordgerman. Rechten des früheren Mittelalters	1882	3.	—
Lossen, Dr. M.,	Die Reichsstadt Donauwörth und Herzog Maximilian	1866	1.	60
Maurer, Dr. Konrad v.,	Das Alter des Gesetzsprecher-Amtes in Norwegen, siehe Brinz und Maurer.			
—„—	Beiträge zur Rechtsgeschichte des Germanischen Nordens	1852	3.	—
—„—	Bekehrung des norwegischen Stammes zum Christenthume. 2 Bde.	1856	22.	80

Verlag von **Christian Kaiser** in **München.**

			M. ₰
Maurer, Dr. Konrad v.,	Das älteste Hofrecht des Nordens . .	1877	3. —
—„—	Island von seiner ersten Entdeckung bis zum Untergange des Freistaats	1874	10. —
—„—	Studien über das sogen. Christenrecht König Sverrirs, siehe Brinz und Maurer.		
Maurer, Markus,	Papst Calixt II. Theil 1. Vorgeschichte . .	1886	1. 60
Meyer, Wilh. und **Brambach, Wilh.,**	Petri Abaelardi planctus virginum Israel super filia Jeptae Galaditae	1885	—. 60
Müller, Frz.,	Lohengrin und die Gral- und Schwan-Sage . . .	1867	9. —
—„—	Tristan und Isolde nach Sage und Dichtung	1865	3. —
Panzer, Fr.,	Beitrag zur deutschen Mythologie. 2 Bde. . . .	1855	6. —
von der Pfordten, Hermann,	De Dialecto Thessalica commentatio	1879	1. —
—„—	Zur Geschichte des griechischen Perfectums	1882	1. 60
von der Pfordten, Ludwig Freiherr,	Studien zu Kaiser Ludwigs Oberbayerischem Stadt- und Landrechte	1875	8. —
Prantl, Dr. Carl v.,	Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität in Ingolstadt, Landshut, München. 2 Bde.	1872	20. —
—„—	über die dianoetischen Tugenden in der nikomachischen Ethik des Aristoteles	1852	—. 80
—„—	Die Philosophie in den Sprichwörtern	1858	—. 90
—„—	Ueber die Berechtigung des Optimismus. Rede gehalten am 29. Nov. 1879		—. 60
—„—	Das Wittelsbach'sche Regenten-Haus und die Ludwig-Maximilians-Universität. Festrede gehalten am 26. Juni	1880	—. 40
—„—	Aristoteles über die Farben, siehe Aristoteles.		
Rockinger, Dr. L.,	Ueber Formelbücher vom 13. bis zum 16. Jahrhundert als rechtsgeschichtliche Quellen	1855	4. 60
Rönnefahrt, J. G.,	Schillers dramatisches Gedicht Don Carlos, Infant von Spanien	1865	1. 50
Roth, Dr. P. R.,	Ueber Entstehung der lex Bajuvariorum . . .	1848	1. 20
Seuffert, Dr. H.,	Ueber Schwurgerichte und Schöffengerichte . .	1873	1. 50
Sicherer, Dr. H. v.,	Ueber die Gesammtbelehnung in deutschen Fürstenthümern	1865	1. 50
—„—	Staat und Kirche in Bayern vom Regierungs-Antritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee. 1799—1821	1874	10. —
—„—	Ueber Eherecht und Ehegerichtsbarkeit in Bayern . .	1875	2. —
Speculum regale.	Ein altnorwegischer Dialog, herausgegeben von Dr. Oscar Brenner	1881	5. —
Turmair's Johannes, genannt **Aventinus,**	sämmtliche Werke. Auf Veranlassung Sr. Majestät des Königs von Bayern herausgegeben von der k. Akademie der Wissenschaften. Bd. I. Kleinere historische und philologische Schriften, herausgegeben von Prof. K. v. Halm und Dr. Franz Muncker, mit Aventin's Biographie von Professor Voigt und Aventin's Portrait nach einem alten Holzschnitt von H. S. Lautensack	1881	15. —
—„—	Bd. II. III. Annales Ducum Boiariae. Herausgegeben von S. Riezler, Oberbibliothekar. Mit ausführlichem historischem Register. 1881—84		26. 90
—„—	Bd. IV. V. Bayerische Chronik. Herausgegeben von Dr. Matthias v. Lexer, Universitätsprofessor. Mit ausführlichem Glossar und Register bearbeitet von H. Stümper. 1881—86		38. 10
Tzetzes, Dr. Joh.,	Ueber die altgriechische Musik in der griechischen Kirche	1874	3. 50
Walther, Fr.,	Beiträge zur Lehre v. hochverrätherischen Komplott	1849	1. —
Zahn, Joh.,	evangelisches Choralbuch für den Männerchor 4. Aufl.	1881	1. 80
Zink, E.,	Ermittlung des Sachverhaltes im französischen Civilprocesse 2 Bde.	1860	6. —
Zorn, Dr. Ph.,	das Beweisverfahren nach Langobardischem Rechte	1872	1. 50

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Berchtold, Joseph,

Die Bulle Unam Sanctam ihre wahre Bedeutung und Tragweite für Staat und Kirche

München 1887

J.can.f. 12 bm
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11632382-5